

النخف

مجلة تعنى بقضايا الفكر والعقيدة

البحوث والكلمات

الاحتفاء بولادة الامام الصادق (ع) هيئة التحرير
الفطرة واثرها في العقيدة الالهية السيد محمد الصدر
علماء الاستشراق والاسلام الدكتور صالح الشباع
اضواء على قانون الأحوال الشخصية السيد محمد بحر العلوم
تعريف بالمذاهب الأدبية المعاصرة جعفر هادي
المضاربة ودورها في تداول وتوزيع الثروة عبدالمهدي الفضلي

موكب الشعر

العدي الشاعر ابو ابراهيم

رسائل الخويين

نظرية الحركة الجهورية السيد مرتضى الحكي

أبواب اخرى

سؤال وجواب ، استراحة قليلة ، منتدى النشر في شهر

محررها طلاب طلبة الفقهاء في النخف والمشرق

در بیان آداب و فضیلت

آنکه از علم و عمل و اخلاق و تقوی و
و غیر اینها که در این کتاب مذکور است
و اینها را در این کتاب مذکور است
و اینها را در این کتاب مذکور است
و اینها را در این کتاب مذکور است
و اینها را در این کتاب مذکور است

تلازم است

در بیان آداب و فضیلت

و اینها را در این کتاب مذکور است
و اینها را در این کتاب مذکور است
و اینها را در این کتاب مذکور است
و اینها را در این کتاب مذکور است
و اینها را در این کتاب مذکور است

محررها
طلاب كلية الفقه

النخف

صاحبها
ورئيس تحريرها
هادي فياض

« مجلة اسبوعية تعنى بشؤون الفكر والعقيدة »
(تصدر شهرياً موقتاً)

السنة الخامسة

ذو القعدة ١٣٨٢ — نيسان ١٩٦٣

العدد السابع

بسم الله الرحمن الرحيم

الافتاء

بمروور ثلاثة عشر قرناً على ولادة الامام الصادق (ع)

ذكرنا في الجزء الماضي ان احفل ذكرى بعتها العلمي الانساني تمر على
الامة الاسلامية في العام المقبل هي ذكرى ابي الفقهاء ورمز الثورات على الافكار
الاحادية والمبادئ المستوردة الامام ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق (ع)
حيث يمر على ولادته الكريمة في اليوم السابع عشر من ربيع الاول القادم ثلاثة
عشر قرناً فقد كانت ولادته في اليوم المذكور من سنة (٨٣) للهجرة .

ومثل هذه المناسبة لو مرت على آية امة يحفل تاريخها بمثل هذا الامام العظيم
لرايتها موسماً لاحتشاد العواطف والافكار للعمل على تجسيد مبادئه واحياء تراثه
بمختلف وسائل التعبير ولرايت المهرجانات تقام في كل مكان .

ولكن بلاءنا نحن المسلمين - في تنكرنا لماضي الغني بعتها الفكري وتغافلنا
عن عظمائنا الذين صنعوا التاريخ وحشدوه بمختلف المفاخر ، ولقد رأينا نتائج هذا

التنكر للماضي الذي عمل المستعمر جهده على تاركه وتركيزه من طريق برمجته
لمناهج التعليم في البلدان الاسلامية وإبعاد كل ما يتصل بهذا التراث الخالد وعظمائه
الامن قشور وضعت للتغطية في كتب الدين وكتب التاريخ فكان من نتائج ذلك
ما اصبحت به الناشئة من فراغ عقائدي ترك الباب مفتوحا امام أي مبدأ وافد .

فحاجتنا — في هذه الفترة بالذات — الى احياء هذه الذكريات ليس ترفاً
عاطفياً نلجأ اليه لقتل الفراغ وإنما هي ضرورة تدعونا الى ان نعيد بناء انفسنا على
اساس ما تجسده تعاليمها الخالدة ابعاداً للشبح المأساوي الذي ظل يراودنا خياله
منذ مأساتنا الكبرى التي اصبحت بها الأمة قبل اكثر من اربع سنوات .

واقامة هذه الذكريات جزء من كل ، يجب ان نعمل على وضع مخططاته
وابراز معالمه واضحة ، يتناول مختلف مجالات حياتنا وبخاصة ما يتصل منها ببرامج
التربية والتعليم ومختلف وسائل النشر والبعث ولعل لنا عودة الى هذا الموضوع .
وإن اشد ما نخشاه ان يندس بعض العملاء فيشير لنا مشاكل جانبية ونحن — المسلمين —

في دور التصفيه ومعاودة البناء ، ولكن يقظة الأمة كفيلة باحباط كل محاولة من هذا النوع
الرخيص والشيء الذي نأمله فعلاً ان يتنادى المخلصون في كل مكان الى الاستفادة من
التجربة السابقة التي اعطتها نتائج ابتعادنا عن واقع اسلامنا وقانونه لئلا تتكرر المأساة .

ولهم من امثال هذه المواسم التي تجمع القلوب على كلمة الاسلام ووسائل لتحقيق
ما يأملون فالى اقامة مهرجانات خالدة تتناسب مع ما لهذا الامام العظيم من خدمات
جلى للاسلام ندعو الأمة بعلمائها وكتابها وشعرائها ومؤمنها للتعبير عما ينطوون
عليه من تقديس لعظائمهم وإكبار لتراثهم واحترام لمقدساتهم المتمثلة في شخص
هذا الامام وباعماله الخالدة في انعاش الفكر الاسلامي والعمل من الآن على
الاعداد لذلك جهد ما يستطيعون ومن الله عز وجل نستمد العون للجميع انه
ولي التوفيق .

هيئة التحرير

دراسات في تفسير القرآن الكريم

الفطرة

وآثرها في العقيدة الالهية والتوحيد

بقلم : السيد محمد الصدر

« فأقم وجهك للدين حنيفاً ، فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون » .

[صدق الله العلي العظيم]

في هذه الآية الكريمة من الذكر الحكيم ، ركيزة اساسية جعلها الاسلام دليلاً على عقيدتيه الرئيسيتين ، اللتين بنى عليهما سائر عقائده وتعاليمه ، هما العقيدة الالهية والتوحيد ، أي الاعتراف بوجوده وتوحيده .

فالاسلام حين جاء بهاتين العقيدتين المقدستين ، وحين كلف البشر جميعاً بالنظر فيهما والتدبر في شأنهما لعلهم يهتدون ، لم يطلب منهم شيئاً فوق طاقتهم ولا كلفهم الخروج عن طبيعتهم ومن آفاق تفكيرهم ، ولم يأمرهم في سبيل البرهنة عليها أكثر من الرجوع الى صميم ضمائرهم وتلمس حقيقة فطرتهم ، ليجدوا هناك جذوة الايمان متقدة في الأعماق تنشر دفء الايمان وحرارة اليقين في ربوع النفس . فالنفوس كلها مطبوعة على الحق ومفطورة على الاعتراف بوجود الله تعالى والخضوع له ، وعلى الايمان بتوحيده .

فالدين اذن فطرة ، اودعها الله عز وجل في نفس الانسان لترشده الى الحق ولتهديه الى الصراط المستقيم . ومن ثم كان الحق وكان الدين أمراً فطرياً

قد جبل عليه الفرد في اصل تكوينه وخلقه . ومن ثم ايضاً كانت النفس هي الهادية والمرشدة الى ذلك الحق لمن يصغي الى ندائها ويستجيب لأمرها ، ولم يكن لأحد انكار هذا النداء او التمرد عليه . فضلاً عن تغييره والتصرف بمحتواه ، فانه فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله . وان الانسان لأعجز من ان يغير من ذلك شيئاً إلا إذا استطاع ان يغير شيئاً من واقعه التكويني .

ولا شك ان هذا النداء الصادر من اعماق النفس ، هو الصق النداءات بالانسان وابلغها أثر آفي نفسه ، وان الوصول الى الحق عن هذا الطريق هو أيسر الطرق واسهلها . لذا فقد كان الاعتراف بالاسلام وبعقائده سهلاً يسيراً وموافقاً للبداهة والفطرة ، وللبهان العقلي الصحيح . هذه هي حكمة الاسلام . وهذا هو المغزى العميق الذي اشارت اليه الآية الكريمة .

ولكن ما هي الفطرة ؟ وما الذي عناء الاسلام ؟ وما الذي قصدته الآية منها على وجه التحديد ؟ وما هو محل الفطرة من الغرائز الانسانية والملكات النفسية ومن العقل البشري ؟ وما هو تأثير احدهما بالآخر ؟ هذا ما سنحاول الاجابة عليه في هذه الأسئلة . ونحن بصدد الكلام حول هذه الآية الكريمة . لنعرف في النهاية مدى الصواب بنظر الاسلام في اعتماده على الفطرة ، ومدى عمق الحكمة التي نظرت اليها الآية حين تكلمت عن فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون .

* * *

يمكن ان نقسم الفطرة بلحاظ ما تدركه من الامور الى ثلاثة اقسام ، نصطلح عليها بهذه العناوين الثلاثة ، فهناك فطرة ذاتية ، وفطرة كونية ، وفطرة عقلية . وهي واحدة بالجنس وإن تعددت بلحاظ ما تتعلق به لأن هناك قضايا فطرت النفس على ادراكها تلقائياً من صميم ذاتها ، من دون ان تجد نفسها بحاجة

الى البرهنة عليها بأي شكل من اشكال الاستدلال .

اما الفطرة الذاتية : فتشير الى ما ثبت في محله من الفلسفة الاسلامية ، من ان النفس تدرك ذاتها وتدرک علقتها وتدرک معلولاتها ، وإن هذا الادراك قائم في النفس ملازم لوجودها لا يمكن ان ينفك عنها ما دامت النفس موجودة . فهي تشعر بذاتها ، اي بالحصّة الوجودية التي تتصف وتختص بها ، من دون كل الموجودات . وهي تشعر بعلمها بلحاظ هذه الحصّة من الوجود التي تتصف بها ، فهي تدرك علقتها من خلال هذه الحصّة وعلى مقدارها ، ومن ثم فهي لا تدرك علقتها على سعتها وشمولها ، وإنما تدركها بالقدر الذي يسمح لها وجودها ان تدركه وهي تدرك معلولاتها ، وهي الأفعال التي تقوم بها النفس بصورة مباشرة ، كالأفكار والخيالات والصور الذهنية ، وحركات الجسم مادامت الحركة موجودة . وليست معرفة النفس بهذه الامور إلا معرفة بسيطة ساذجة وادراكاً صرفاً غير مشعور به (١) وهو ما يسمى بالعلم الحضورى ، في مقابل العلم الحصىلى وهو العلم المركب المشعور به ، وذلك بأن يشعر الانسان بأنه يشعر ويعلم بأنه يعلم . وهذا القسم الثانى من العلم هو الذى نفهمه عادة من لفظة العلم ، لمدى وضوحه في النفس لانه علم مشعور به .

واما الفطرة الكونية : فهي ما يجده الانسان في نفسه من الاندفاع الى التساؤل عن علة كل ما يقع عليه بصره وسمعه وسائر حواسه ، وما يعتقده من ان لكل حادث سبباً ولكل ممكن علة ، وإن من لغو القول ان نقول بأن شيئاً ما خرج من العدم الى الوجود هكذا وبدون اي سبب ولا فاعل . فالانسان عندما واجه هذا الكون ورأى غريب صنعته وبديع شكله ودقيق قوانينه ونظمه ، اخذت هذه الامور بلبه وحيرت عقله ، وخضع خضوعاً تلقائياً فطرياً وآمن (١) مثال ذلك هو شعور الانسان بنفسه سواء كان ملتفتاً الى ذلك ام غافلاً .

إيماناً عميقاً بأن وراء هذه الحوادث الجارية ووراء هذه الأكوان العظيمة خالقاً جباراً قادراً وعقلاً مدبراً حكماً ، خلق هذا الكون وبسط عليه قدرته وأعمل فيه حكمته ، فبدا للنظرين بهذه الحلة القشبية الناضرة .

ووجود الفطرة لدى الإنسان اوضح من ان يحتاج الى برهان ، فانه يكفي للاستدلال عليها رجوع الانسان الى نفسه ونظره الى باطن ضميره ، فانه سوف يجد نفسه خاضعاً لهذه الفطرة منقاداً لندائها انقياداً تلقائياً ، فان من فطرة الانسان مثلاً ان يتساءل عن مصدر الصوت إذا سمعه ، ولن يحتمل ان هذا الصوت قد ثار من تلقاء نفسه . وإن هذه الفطرة لتبدو في الكون بصورة اوضح واطهر حيث التنظيم الرائع والجمال البديع والدقة المتناهية ، تلك المناظر التي تثير في النفس روعة واعجاباً وتوحي اليها بوجود تلك الحلة اللانهاية الحكيمة التي اوجدت هذا الكون وقامت بهذا التنظيم .

وانا لنرد بالانسانية الى عصورها الاولى فنستعرضها عصرراً عصرراً ومجتمعاً مجتمعاً ، فلا نجد إلا اقواماً قد ادركوا ان لاكون خالقاً ، وان لهذا التنظيم مدبراً ومنظماً ، كل حسب افق تفكيره وسعة مداركه وثقافته ، وليس الاتحاد إلا نابعاً من جملة اشياء متركمة من المصالح والغرائز والمسبقات الذهنية والثقافات المادية التي تخرج بالانسان عن طريق فطرته ، وتسلك به طريق الضلال والفساد . وحتى اولئك المفكرين الذين تبجحوا بأنهم ملحدون وبأن قانون العلية لا يقوم على اساس . ومن ثم حاولوا ان يصوغوا من النظريات التي تبرر خلق هذا الكون من العدم ، ما يعوض عن هذا القانون القليل . ولكنهم في محاولاتهم هذه لايجاد مثل هذه النظريات ، قد اصطدموا ، لو كانوا يعلمون ، بالقانون نفسه ، واضطروا الى الانصياع الى ندائه ، وإلا فلماذا لم يفترضوا وجود هذا الكون ، هكذا وبدون اي سبب وخالق يكون مبرراً لوجوده من دون ان يتجشموا صياغة

مثل هذه النظريات المختلفة ؟

وأما الفطرة العقلية : فهي ما نعيه عند ما نقول ان للعقل عدة قضايا معينة لا تحتاج في نظره الى برهان ، بل انه بذاته مجبول على تصديقها والايان بمحتواها ومن ثم فهو لا يحتاج الى التصديق بها الى أكثر من تصور طرفيها : المحمول والموضوع وفهمهما فهماً صحيحاً . لأنه سوف يرجع تلقائياً الى فطرته فيجدها موافقة لمضمون القضية مدعنة لدلولها . ولأجل ما تتصف به هذه القضايا من البدهة والوضوح يجعلها العقل القضايا الاولى التي يقيم عليها ادلته وبراهينه على سائر القضايا النظرية التي تحتاج الى برهنة واستدلال . ونحن نرى انه لا بد من وجود مثل هذه القضايا البديهية في العقل وإلا لما امكن الوصول الى التصديق بأي قضية على الاطلاق فانه إذا كانت كل القضايا مشكوكه الصدق فسوف لن نستطيع الوصول الى اليقين أبداً ، لأنه لا بد للبرهان من ان يعتمد على قضايا يقينية او مسلمة لكي ينتج نتيجة المقصودة ، اما إذا كانت كل القضايا مشكوكه فمن اين تبدأ البرهنة والى اين تنتهي ، وما الذي سوف يكون الحد الفاصل بصورة قاطعة بين الشك واليقين ؟ هذا الحد الفاصل في نظر العقل هو هذه القضايا البديهية الفطرية مثل : لا بد لكل ممكن من علة ، والنقيضان لا يجتمعان ، والكل أكبر من الجزء . والعقل بمجرد ان يدرك معنى الممكن ومعنى العلة فانه يحكم بضرورة العلة بالنسبة الى الممكن ، وبمجرد ان يتصور معنى النقيضين فانه يحكم باستحالة اجتماعهما وبمجرد ان يتصور معنى الكل والجزء فانه يدعى بأن الكل أكبر من الجزء ، مستمداً اذعانه من فطرته الطبيعية .

* * *

بعد هذه المرحلة من البحث ، وبعد ان عرفنا ما يجب ان نفهمه من الفطرة ينبغي ان ننظر في صحة تقسيمها الى هذه الأقسام الثلاثة «اولاً» ، ثم الى مدى تأثير

الفطرة بأقسامها في الإيمان بالعقيدة الالهية وعقيدة التوحيد « ثانياً » ثم الى مدى تأثير هذه الأقسام بعضها ببعض ومدى تأثيرها بالبرهان الصحيح وبما جاء به الاسلام من ناحية « ثالثة » .

اما بالنسبة الى صحة تقسيم الفطرة الى هذه الأقسام الثلاثة . فمن الواضح استقلال القسم الأول وقيامه بنفسه في مقابل القسمين الآخرين ، ولكنه قد يثار الشك حول استقلال القسم الثاني ، من حيث احتمال اندماجه في القسم الثالث لأن الفطرة الكونية إنما نشأت من ادراك الانسان بفطرته العقلية أنه لا بد لكل معلول من علة ، فهي اذن مندرجة في القسم الأخير وليست قسماً مستقلاً في نفسه ولكن يمكن الجواب على ذلك بأن نشأة الفطرة الكونية من قانون العلية العقلي ، وإن كان صحيحاً إلا أنه لا يعني اندماجه في القسم الثالث . فان مظاهر الكون ونهايته قد اثارت في الانسان الاعجاب والاحساس بالضعف والضعفة ومن ثم الاعتراف بوجود الخالق القدير ، ومثل هذه العواطف ليست من خصائص العقل كما ان الفطرة الكونية ليست ادراكاً عقلياً جامداً بعد اتصافها بهذه العواطف ، ومن ثم كانت قسماً مستقلاً من الادراك الفطري .

واما بالنسبة الى ما يمكن ان تدرك بالضبط ، هذه الأقسام الثلاثة للفطرة الانسانية ، من العقيدة الالهية اي الاعتراف بوجود الله تعالى ، ومن التوحيد . فالتأثير يجب ان نعرف اولاً ان الانسان مزيج غريب من العقل والعاطفة والغريزة والفطرة ، وملكات اخرى كثيرة ، وهذه الملكات من التأثير في بعضها البعض الشيء الكثير ، بحيث ان ما يقوم به الانسان من الأفعال سواء في دخيلة نفسه كالتفكير او في الخارج من سائر افعاله واقواله ، إنما هي منبثقة عن هذا المزيج الغريب لا عن عاطفة معينة بخصوصها ، وإنما قد تنسب فعلاً او قولاً ما الى احد هذه الملكات على سبيل التجوز من باب العاطفة الغالبة على مدة الفعل ، ومن

هنا كان الالتفات الى ما تدركه الفطرة فقط من دون جميع الملكات ومجرداً عن تأثيراتها ، امرأ في غاية الصعوبة . إلا انه يمكن القول بأن الفطرة هي اعمق الملكات النفسية واخفاها وابسطها علماً وادراكاً ، وإن ادراكها ساذج بسيط غير ملتفت اليه أي انه ليست علماً مركباً من ناحية ، وغير معقد يعتمد الى تسطير المقدمات واستنتاج النتائج ، من ناحية ثانية . ولكنها رغم كل ما تتصف به من الخفاء والسذاجة الصق من جميع الملكات بتكوين النفس وأدخلها بوجودها . ولن يضير الفطرة خفاءها ولا سذاجتها ، لأن الله عز وجل إنما خلقها في النفس لكي توحى بمستلزماتها واوامرها الى العقل لكي يقوم العقل بدوره بما ينبغي ان يقوم به من ادراك الحق ورفض الباطل ، وكأنه يقوم به من تلقاء نفسه بدون أي إحاء او تأثير . وليس للعقل حاجة الى الالتفات الى الفطرة بعد ان يكون قد اطاع اوامرها ونواهيها . بل لعل خفاء الفطرة ابعث على ايمان العقل واطمئنانه ، مما إذا كان ملتفتاً الى مصدر الصوت وعارفاً به ، لأنه يظن انه يدرك ذلك من تلقاء نفسه .

اما ما تدركه الفطرة الذاتية من العقيدة الالهية ، فقد سبق ان اشرنا الى المقدار الذي تدركه النفس من علتها الاولى ، ووضحنا كيف ان ذلك مساوق لوجودها ولادراكها لنفسها ، وهي إنما تدرك علتها بالقدر الذي تسمح به الحصة الوجودية التي تتصف بها ، فالنفس اذن تدرك وجود الله عز وجل ادراكاً تلقائياً ذاتياً ، كما تدرك نفسها وافعالها ، لأنها معلولة له عز وعلا ومن فيض وجوده واحسانه .

اما بالنسبة الى ادراك الفطرة الذاتية لعقيدة التوحيد ، فان لهذا الادراك مرتبة اعمق واكثر غموضاً في باطن النفس ، بل ان تسميتها ادراكاً لا يخلو من مساححة في التعبير ، فان النفس ، كما سبق ، تدرك علتها من خلال حصتها من الوجود ، وذلك يعني انها لا تدرك لها علتين . فالفطرة وإن لم تكن تدرك

بوضوح ان علتها واحدة ، ولكنها في واقع امرها لا تدرك إلا علة واحدة ، وهذا هو نوع من الادراك لعقيدة التوحيد ، وهذا يعني ان عقيدة التوحيد فطرية ذاتية في نفس الانسان .

واما ما تدركه الفطرة الكونية من هاتين العقيدتين الرئيسيتين في الاسلام ، فقد سبق ان اشرنا الى وجه ادراكها للعقيدة الالهية ، وإن ما في الكون من كمال وجمال ودقة وإحكام في الصنع والتدبير قد أثار عجب الانسان واستغرابه ، من ناحية ، والاحساس بضعفه وقلة خطرته ، لأنه ليس إلا جزءاً بسيطاً من هذا الكون ، وليس هو من أهم اجزائه ، لأن كثيراً من حوادثه يمكن أن تطيح بحياته ، من ناحية اخرى . وعززت فهمه للجمال والكمال اللانهايي المطلق عن طريق انتقاله بقانون تداعي المعاني من هذا الكمال القاصر الى ذلك الكمال المطلق من ناحية ثالثة ، وقد ساعدت هذه الادراكات الثلاث منظمة متعاضدة على ادراك الانسان لعظمة الله عز وجل ووجوب عبادته والخضوع له .

(يتبع)

كلية الفقه

محمد الصدر

علماء الاستشراق والاسلام

بقلم : الدكتور صالح الشماخ

استاذ الفلسفة الحديثة في كلية الفقه



(١)

مضت قرون عمل كتاب الغرب فيها ما استطاعوا من اجل تشويه الاسلام واهله . لكن منذ قرن — او بالضبط منذ قرن وسنتين عند ما اظهر العالم الألماني تيودور نلده كتابه الاصيل عن تاريخ القرآن الكريم — اخذ يظهر بين مستشركي الغرب منصفون وعلماء موضوعيون . واريده ان اتحدث اليوم عن الكتاب الذي يعده الغربيون جميعاً خير ما اخرج مؤلفوهم عن حياة الرسول الأعظم الى اليوم وأعني كتاب فرانتس بوهل الدانمركي ولم يترجم كتابه الى غير الألمانية حسب علمي ، وقد ظهرت طبعته الاولى في ليبتيغ عام ١٩٣٠ وهي الطبعة التي ارجع اليها في مقالي هذا ، كما ظهرت قبل بضعة اعوام طبعة ثانية لهذه الترجمة الألمانية .

يقول المؤلف بعد مقدمة ضافية عن العرب قبل الاسلام ومكة والدول المجاورة (ص ١١١) : « في مكة التي لم يكن لقاطنيها إلا عناية بعيدة تماماً بالدين ولد الرجل الذي كان له معنى اصيل متواصل بالنسبة الى التاريخ الديني للانسانية في النصف الثاني من القرن السادس (الميلادي) » . بهذه العبارة يبدأ المؤلف حديثه عن المسلم الأول وهو حديث العالم الموضوعي الى حد بعيد — رغم ان المؤلف هنا وهناك من حيث انه يؤمن بدين آخر — او لعله لا يؤمن اصلاً — نراه يتحدث بصورة لا يرضى عنها المسلم ، لكن هذا الجزء سأتحاشى عنه الآن . وبعد ان يناقش اهم الحوادث التاريخية لحياة الرسول والاسلام منذ ظهور الاسلام في مكة حتى وفاة الرسول (ص) ينتهي المؤلف الى الحكم التالي (٣٥٦) :

« ان الحكم العادل والبصيرة الفاحصة لخلق محمد (ص) لهما من اصعب المهام التي تجابه كتابة التاريخ » . ثم يبين المؤلف كيف تظهر فيما يبدو صورتان غير متجانستين للرسول وهما صورة المتحمس الديني في مكة وصورة السياسي الذي يرى ان الغاية تبرر الوسيلة في المدينة . وهنا انصافاً للمؤلف لا بأس من ذكر ما سيذكره المؤلف (٣٥٩) من بعد : من ان التبشير في سبيل الله كان هو الهدف الأقصى للرسول وفي سبيل هذا الهدف تأخرت غالبية الأهداف الأخرى الى محل ثانوي نسبياً . هذا مع العلم ان المؤلف يكتب الى قرائه الغربيين وهو يعلم انهم يفهمون الدين بمعنى ضيق جداً وهو الايمان بالقلب واداء الطقوس الدينية الخاصة بالعبادات ولهذا نراه يميز بين صاحب الدين وصاحب السياسة . لكن لا يخفى عليه — وهو الذي درس القرآن الكريم وشروحا كثيرة له من مثل تفسير الطبري وتفسير الزمخشري ورجع الى كتب السيرة المشهورة وكتب اصيلة اخرى — دون شك ان دين الاسلام هو علم وعمل واعداد للدارين معاً ، وانه طقوس عبادية ومعالجة لشئون الدنيا معاً ، ولهذا لم يكن السيد المسيح الا مبشراً بملكوت السماء بينما جاء خاتم الأنبياء (ص) ليبشر بملكوت السماء كهدف اقصى ، ويعالج شئون هذا العالم معاً . بل ان المؤلف يعترف انه لاتناقض بين صفتي الرسول في المدينتين . مثلاً ناقش المؤلف ص ٢٨٥ وما بعدها كيف ان الرسول راي في المنام انه يزور بيت الله الحرام ويتسلم مفتاح الكعبة ، وهذا ما دعاه الى ان يذهب هو واصحابه الى مكة لغرض الحج رغم ان مكة كانت لا تزال مشركة — في العام السادس للهجرة — وهنا وقف المكيون يمنعون المسلمين من دخول مدينتهم عليهم ، وهنا يقول المستشرق : « لقد كان الفرق بين محمد (ص) وغيره من العرب في زمانه بعد ما بين السماء والأرض ، من حيث ان غيره من العرب كان يستعمل الحرب في هذه المناسبة ويتوسل اليها توسلاً طفلياً ويضيع طاقته فيها بينما النبي كان يتخذ من الحرب

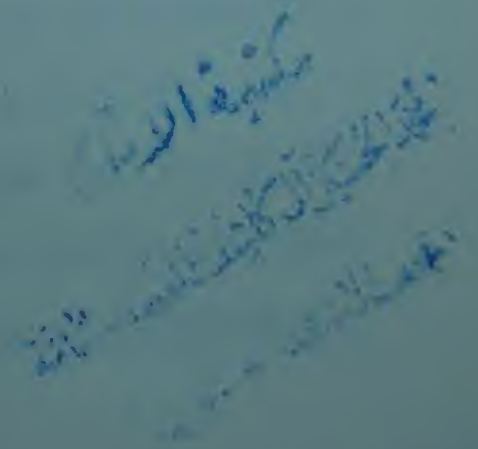
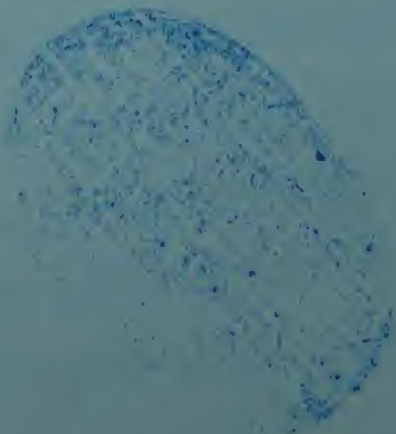
والسياسة وسيلة الى غايته العظمى » . وبعد ان يلاحظ المؤلف انه من غير الممكن المساواة بين الاخلاص الديني الحق ومتطلبات الضمير الأخلاقي — وهو بهذا يحدث مرة اخرى قراءه الغربيين — يقرر (٣٥٧) : « ان كل من تعمق في دراسة حياة الرسول يعلم دون ان يداخله أدنى ريب انه حتى كلمته الأخيرة التي قالها قبل مفارقتها الحياة كان متمسكاً بصورة كاملة برسائله الالهية ، وانه لم يكن إلا آلة بيد الله يسيره حسب مشيئته الالهية . أولم يذكر عنه ان قررة عينه إلا في الصلاة التي كان يلجأ اليها في أشد ظروف حياته عسراً او حزناً فتسري عنه » . وهنا لا ينسى المؤلف ان يعلق في الهامش من ان ما يروى عن تعلق الرسول بالصلاة يرد في حديث يتعلق بما كان يحبه الرسول مما يتصل بالحياة الدنيا ، اي النساء والطيب ، ولعل المؤلف في تعليقه في الهامش وairاده ما ينسب الى الرسول في حديث (حجب إلي من دنيا كم ثلاث الخ) : انه يبدو مرة اخرى للنظر السطحي ان هناك مفارقة بين الحواس الخارجية والوجدان الديني — وهذه مفارقة بارزة في حياة السيد المسيح دون شك الذي لم يعنه شيء من امور هذا العالم ، بينما الاسلام ينظر نظرة شاملة الى المادة والروح والعقل . ولحل هذه المفارقة يتقدم هذا المستشرق الى قرائه الغربيين بعدد من الحلول منها : ان الزمان والمكان اللذين عاش فيهما الرسول هما غير ما يعيشه الغربيون اليوم . وان كثيراً مما يثير المرء اليوم لم يكن ليسبب ادنى اثاراً ايام الرسول بين اعدائه او المؤمنين به . ثم يناقش المستشرق بوهل بعض ما يتصل بتعدد الزوجات والعلاقات الزوجية مما لا يتفق نظرياً — على الأقل — وما يراه الغربي الحديث مثالياً يقول : ان الاسلام الشيء الكثير مما هو طاهر وجميل وكان هذا خطوة كبيرة الى الامام بالنسبة الى اهل زمانه . وعلى الأخص فكرة الايمان بإله واحد وقد استطاعت هذه الفكرة ان توجد عدداً كبيراً من المسلمين ذوي نفوس عالية لطيفة افادت من

الحضارات القديمة التي احتكت بها ، وادى بها ذلك الى تعمق كبير للامور وبلوغ مراتب ممتازة . كما ان ما في الاسلام من اخوة المؤمنين جميعاً هو فعلاً وحقاً مثل اسلامي اعلى ، وقد كان للرسول شخصية محببة الى درجة عظيمة مما اوحى الى صحابته ان يحبوه ويتعلقوا به تعلقاً كله عاطفة وحماس مما جعلهم ان يفدوه بنفوسهم بارتياح عظيم — ولم يكن ذلك لأن المسلمين آمنوا بأنه رسول الله اليهم فقط وإنما لتعلقهم به كإنسان ايضاً . ولم يكن الرسول في العادة شديداً على اعدائه حينما يقعون في يديه ، وكان يعمل دائماً على جذبهم الى دينه ما امكن . والحالات الوحيدة التي ظهر فيها غير رحيم الى خصومه ، كانت تلك التي حالت بين الرأفة بهم والاخلاص لدينه في آن واحد . وكان على العموم يرتاح كثيراً إذا عفا عن سيئة او جريمة . وإنما نستطيع ان نحزم بأنه كان في شخصيته من الجاذبية ما يفعل في الآخرين فعل السحر .

ان المسلم صاحب توحيد وصاحب عدل وفي امكاننا النظر في ما يقوله مخالفونا من اهل العقائد الأخرى ، خصوصاً ما يتصل منه بتفكيرنا ، فان احسنوا فمن العدل ان نرضى باحسانهم ، وإن اساءوا فقد ادبنا القرآن الكريم ان نجادلهم بالتي هي احسن .

(يتبع)

الدكتور صالح الشماع



قانون الأحوال الشخصية

بقلم : السيد محمد بحر العلوم



في عام ١٩٥٩ ، وفي ظروف معينة استثنائية معروفة لدى الجميع شرع قانون الأحوال الشخصية رقم (١٨٨) لسنة ١٩٥٩ .
وأورد المشرعون له — حينذاك — اسبابا موجهة لتشريع هذا القانون ومنها انه « قد وجد ان في تعدد مصادر القضاء واختلاف الأحكام ما يجعل حياة العائلة غير مستقلة ، وحقوق الفرد غير مضمونة فكان هذا دافعا للتفكير بوضع قانون يجمع فيه أهم الأحكام الشرعية المتفق عليها » .
ونار المخلصون من العلماء وقتذاك مستنكرين اصدار مثل هذا القانون لمخالفة الكثير من مواده للشريعة المقدسة ، وبعده عن الموازين الدينية فضلا عن كونه لا يشمل من الأحكام المتفق عليها إلا القليل ، وهي مخالفة صريحة للأسباب الموجبة للتشريع ، ورغم المحاولات العديدة مع الحاكمين حول وجوب عدم الأخذ بهذا القانون ، وتفهمهم بأن هذا العمل لا يخرج عن حقيقة ثابتة في تجافيه الصريح لما ينص عليه القانون الأساسي للجمهوريتنا من ان دين الدولة هو الاسلام ، والخروج على الاسلام بتشريع هذا القانون خرق لنص الدستور .
واطلت ثورة ١٤ رمضان المبارك فأثارها العلماء من جديد ، وكانت لفظة جميلة من قادة الثورة استجابتهم لأهم مطلب شعبي آني وهو اعادة النظر بهذا القانون مما ترك الشعب العراقي المؤمن بعقيدته يعيش ايام الانتظار في حلم لذيذ .
وجاء تعديل القانون المذكور في مساء ٢٣ شوال ١٣٨٢ هـ المصادف ١٩

آذار ، وكان يتضمن طرفاً من المادة الثالثة عشرة ، والتي تنص على تحريم « الزواج بأكثر من واحدة دون إذن القاضي » والغاء المادة الرابعة والسبعين المتعلقة بأحكام الموارث ، وابدالها بمادة تتعلق بحكم الموارث وانسيائها مع احكام الشريعة المقدسة .

والظاهر ان حكومة الثورة الموقرة قد اتجهت بالنسبة لهذا القانون الى تعديل احكام الموارث فقط ، دون مراعاة النقود الكثيرة التي ترد عليه ككل ، والتي تشكل بمجموعها اسباباً داعية الى الغائه ، كما اوضحت ذلك مذكرة عمادة كلية الفقه . فان هذا القانون الذي بين ايدينا لو حاولنا تجزئته لرأيناه يصطدم في الكثير من مواده بالمذاهب الاسلامية الخمسة ، وفيه من جهة ثانية حد لطبيعة القاضي العلمية من الجري والتعمق في المواضيع المنظورة بين يديه ، واخيراً ينتهي بنا السير الى ان العمل به مشكل شرعاً حسب رأي كبار علماء المسلمين شيعة وسنة .

واننا إذ نقابل المسؤولين اليوم وجهاً لوجه في بحثنا هذا فان لنا كبير الأمل أن يلقى منهم صدوراً واسعة في تقبل اعادة النظر بهذا القانون :

وينحصر نقاشنا للمواد غير المعدلة من ثلاث وجهات اساسية :

- ١ — مخالفة هذا القانون للدستور الموقت للجمهورية العراقية .
- ٢ — سن مثل هذا القانون تحديد لطبيعة القاضي الشرعي .
- ٣ — معارضة الكثير من مواده لآراء المذاهب الاسلامية .

* * *

اولاً — القانون والدستور الموقت (١) .

(١) كان اول من تنبه لهذه الناحية هو سماحة السيد محمد صادق الصدر الرئيس السابق لمجلس التمييز الشرعي الجعفري ونشر في جريدة الأيام الغراء عدد الأحد ١٧/٣/٩٦٣ .

نصت المادة (٢٠) من الدستور الموقت على ما يلي :

« يتولى رئاسة الجمهورية مجلس السيادة ، ويتألف من رئيس وعضوين »

ونصت المادة (٢١) منه على ما يلي :

« يتولى مجلس الوزراء السلطة التشريعية بتصديق مجلس السيادة » .

ومن مضمون المادة (٢٠) التي اثبتناها للايضاح نفهم ان المجلس يتألف من ثلاثة اشخاص وهو بمجموعهم يحققون شخصية رئيس الجمهورية ، والذي يستفاد من ذلك انه لو نقص واحد من هؤلاء الثلاثة تلاشت الصفة الشكلية لهذا المجلس لتقصاه ركناً من اركانه .

وإذا صح هذا الاشكال قانوناً فاتنا نرى ان مجلس السيادة — حينذاك — عند تصديقه لقانون الأحوال الشخصية كان فاقداً صفة الكمال .

فقد صدر في اليوم التاسع عشر من جادى الثاني لسنة ١٣٧٩ المصادف ليوم التاسع عشر من شهر كانون الأول لسنة ١٩٥٩ ، وكان يتألف المجلس — وقتذاك — من الرئيس نجيب الربيعي والعضو خالد النقشبندي ، وكان العضو الثاني — وهو الاستاذ محمد مهدي كبة — قد قدم استقالته ، ولم يعين عضو بعد في محله .

وإذا كان المجلس يتألف في تلك الفترة من عضوين فهل يمكن ان نعتبره محققاً للصفة المعنوية لرئيس الجمهورية ؟ .

ان الظاهر معنا يؤيد كون مجلس السيادة في تلك الفترة كان غير متصف بالصفة القانونية لمخالفته الصريحة للمادة (٢٠) من الدستور الموقت العراقي .

ثم اننا لم نعثر على تصريح من المادة يفيد بأن آراء هذا المجلس تأخذ بالأكثرية وطبيعة ما يقتضيه اطلاق وجوب توفر آراء الرئيس والأعضاء حتى يمكن اعتباره مجلساً يحقق صفة رئيس الجمهورية .

وحتى لو اعتبرنا الأخذ برأي الأكثرية هو الطبيعي ، دون حاجة الى

تصریح فی قانون ، فالتأثری مع ذلك ان الأکثریة فی الآراء غیر متوفرة فیہ ایضاً عند تصدیقه لهذا القانون . ذلك لأن المجلس کان فاقداً للعضو الثالث فكانت صفته غیر تامة قانوناً ، واجتماعاته غیر شرعیة والأخذ بآراء الأکثریة یتستلزم انعقاد الجلسات بحضور الأکثریة وبمخاصة اذا تذکرنا ان العضو الثالث کان مستقیلاً ، ونص الدستور یقول ان المجلس یتشکل بثلاثة لا باتین .

اللهم إلا ان ندعی بأن اقرار هذا القانون من قبل الحكومة الثوریة للرابع عشر من رمضان قد اکسبه الصفة القانونیة .

وهذا مقبول ووجیه جداً ، ولكن یمجب أن لا یطلق علیه صفة تعدیل قانون الأحوال الشخصیة إنما یطلق علیه قانون الأحوال الشخصیة المشرع فی عهد ثورة ١٤ رمضان المبارک ، ومن قبل حکومته الموقرة ، إلا انه یتستلزم بطلان مشروعیة العمل بالقانون المذكور من حین تصدیقه حتی انبثاق ثورة ١٤ رمضان ویمجب إعادة النظر فی القرارات والقسمات الصادرة بموجبه وارجاعها الی القوانين المتبعة قبل تشریع هذا القانون .

وبهذا نكون قد سددنا المنافذ علی هذه المشكلة .

* * *

ثانیاً — طبیعة القضاء وتقییده بقانون :

تشکیل المحاکم الشرعیة فی العراق تمتد اصوله الی قرون بعیده فی تاریخ هذا البلد ، وكانت مهمتها الفصل فی الخصومات بین الناس ، وفی العهد العثماني صنفت الی قسمین : شرعیة ، ومدنیة وكان ذلك فی أواخر القرن الثالث عشر الهجری . وبموجب مرسوم عثمانی صدر فی بداية القرن الرابع عشر الهجری یعین وظائف کل من المحاکم الشرعیة والمدنیة ، واستمرت هذه التشکیلات الی ما بعد الاحتلال ، والی عهدنا الجمهوری .

وانحصرت مهمة المحاكم الشرعية في النظر بالمسائل الشرعية المتعلقة بالأحوال الشخصية (١) ، كما حددت مهمة المحاكم المدنية بالنظر في القضايا الجزائية والصلحية والتجارية وغيرها .

فماذا يراد بمفهوم الأحوال الشخصية ؟

عرفت بأنها « مجموعة القواعد التي تنظم علاقة الفرد بأسرته ، والتي تنظم ما يترتب على حالة الشخص الطبيعية من النتائج القانونية » (٢) .

وشرح المراد من هذا المصطلح الدكتور محمد يوسف موسى بقوله : « وإياً كان هذا الاصطلاح ، وسبب هذه التسمية فانه يراد به الزواج وما يتصل به ، وانهاء الزواج وما يكون عنه ، والنسب وآثاره ، والوصية والميراث . فكل ذلك احوال للانسان خاصة بذاته وشخصه نفسه » (٢) .

والذي اخاله ان هذا الاصطلاح دخیل من الفقه الغربي على الفقه الاسلامي لعدم اساس بعيد له ، وعلى كل فهو يشمل علاقة الفرد بأسرته اعتباراً من وجوده — كجنين — حتى تنتهي به الى ما بعد الموت مما يتعلق به وبعلائقه العائلية .

واختص هذا القسم من المواضيع الشرعية برجال الفقه الاسلامي ، وخاصة في مضامير القضاء ، ذلك لأنهم اعرف باستخلاص الاحكام الشرعية من منابعها الاصلية .

ومن هنا جاء اختصاص هذه المحاكم بصفة القاضي ، وباقي المحاكم بصفة حكام . وعرفت المصادر اللغوية القاضي بأنه الحاكم الشرعي لأنه يفصل الدعاوى

(١) سمي الاردن هذا القانون بـ (حقوق العائلة) وفي لبنان بـ (قانون

الاسرة) وفي العراق سمي ببدء امره (قانون العائلة) .

(٢) التطبيقات الشرعية والصكوك — للاستاذ محمد احمد العمر : ٢٣ .

(٣) احكام الاحوال الشخصية في الفقه الاسلامي : ١٨ .

بين الخصوم ، ويحكم بها ، وبين الحق من الباطل » (١) .

وحددت المصادر الفقهية شروطاً للقاضي يجب ان تتوفر فيه ، ومنها « الاجتهاد » فلا ينفذ قضاء غير المجتهد ، وان بلغ من العلم والفضل ما بلغ » (٢) .

وهذا الشرط نافذ عند جميع المذاهب إلا عند أبي حنيفة فإنه لم يعتبر الاجتهاد ، وان اعتبر كونه منصوباً عن الامام الأعظم (٣) .

وإذا كان الاجتهاد شرطاً في القاضي ، فأى قسم من الاجتهاد قصده الشرط ؟

الظاهر انه قصد الاجتهاد المطلق (٤) ، الذي يجب على صاحبه العمل

بفتوى نفسه .

(١) اقرب الموارد : ١٠١١ / ٢ .

(٢) دليل القضاء الشرعي للسيد محمد صادق بحر العلوم : ١٢٠ / ١ .

(٣) بداية المجتهد لابن رشد : ٤٤٩ / ٢ .

(٤) قسم الاجتهاد بلحاظ مراتب المجتهدين الى اقسام خمسة :

١ — الاجتهاد المطلق — وذلك بأن يجتهد الفقيه في استخراج منهاج له في اجتهاده ، على نحو يكون مستقلاً في منهاجه وفي استخراج الأحكام على هذا المنهاج ، فهو مجتهد في الاصول والفروع .

٢ — الاجتهاد في المذهب — وهو ان يجتهد الفقيه المنتسب الى مذهب معين في الوقائع على وفق اصول الاجتهاد التي قررها امام ذلك المذهب وقد يخالف الواحد منهم مذهب زعيمه في بعض الاحكام الفرعية ، وقد يطلق على الفقيه من هذا القسم اسم « المجتهد المنتسب » .

٣ — الاجتهاد في المسائل — التي لا رواية فيها عن امام المذهب وفق الاصول المجعولة من قبله ، وبالقياص على ما احتج فيها من الفروع .

٤ — اجتهاد اهل التخريج — وهو الاجتهاد الذي لا يتجاوز تفسير —

ولو توسعنا فالى المجتهد المنتسب « الاجتهاد فى المذهب » وهو الذي يكون له الحق بافتاء العوام التابعين لامام ذلك المذهب فيما يجد لهم من مواضع لم تعرف احكامها من قبل ذلك الامام .

وهذا المعنى لا يختص به الجعفرية ، بل هو جار فى القضاء السني فانهم وإن سدوا باب الاجتهاد المطلق إلا ان باب الاجتهاد فى المذهب مفتوح عندهم ، ويجب على عوام الناس ان يرجعوا فى احكامهم الى عالم حي يكون مجتهداً على رأي احد المذاهب الاربعة ليفتيهم فيما يجد لديهم من احكام وفق اصول امامهم .

فعلى الحنفية — مثلاً — ان يرجعوا الى عالم حي حنفي يفتيهم عن مسائلهم بما يستنبطه هو من اقوال ابي حنيفة فى تلك المسألة .

واذا رجعت المسألة الى الاجتهاد والرأي كان القضاء تابعاً لذلك الرأي من ذلك العالم الموجود فى كل عصر ، وإذا كان كذلك فلا يصح سن قانون للاحوال الشخصية يكون العمل به لازماً على القضاة فى جميع الاجيال ، لأن هذا — قول مجمل من اقوال أئمتهم ، او تعيين وجه معين لحكم محتمل وجهين فاليهم المرجع فى ازالة الحفاء والغموض الذي يوجد فى بعض اقوال الأئمة واحكامهم .

٥ — اجتهاد اهل الترجيح — ويراد به الموازنة بين ما يروى عن أئمتهم من الروايات المختلفة ، وترجيح بعضها على بعض من جهة الرواية ، أو من جهة الدراية .

وعلى استاذنا العلامة السيد محمد تقي الحكيم بعد ذكره لهذا التقسيم بقوله : « وربما كان الأنسب — تبعاً لاصول القسمة — ان يوزع الاجتهاد الى قسمين : مطلق ، ومقيد . والمقيد الى الاقسام الاربعة المذكورة لوجود قدر جامع بينها وهو الاجتهاد المقيد وفق اصول مذهب معين ، وهذا الاجتهاد المقيد هو القسم للاجتهاد المطلق » .

القانون في حقيقته تقييداً للقاضي بمواد معدودة يسير عليها ، واخراجاً له من طبيعته
اللا محدودة من الناحيتين العلمية والشرعية ، وعبارة عن سد باب الاجتهاد حتى
في المذهب ، في حين اتفق اخواننا من اهل السنة على ضرورة انفتاحه ، وتنادى
غير واحد من الاعلام الى ضرورة فتح باب الاجتهاد المطلق ، وفي مقدمتهم ابن
حزم الظاهري والرحوم الشيخ المراغي ، وخاصة في الحوادث التي تجدد ، فهي
— على حد رأيه — تحتاج الى آراء محدثة (١) .

وقد يدعي البعض بأن قسماً من المذاهب الاسلامية يرى الحق للجهة المسؤولة
ان تلزم الامة برأي من المذاهب كما نصت المجلة (٢) على ذلك ، او ان القضاء يتقيد
ويتخصص بالزمان والمكان ، وهذا ما يحتاج الى شيء من الايضاح .

تقول المادة (١٨٠١) من المجلة « القضاء يتقيد ويتخصص بالزمان والمكان
واستثناء بعض الخصوصيات مثلاً الحاكم المأمور بالحكم بعدة سنة يحكم في تلك
السنة فقط ، وليس له ان يحكم قبل حلول تلك السنة او بعد مرورها وكذلك
الحاكم المنصب في ناحية يحكم في جميع اطراف تلك الناحية وليس له ان يحكم
في غير ناحية ، والحاكم المنصب على ان يحكم في محكمة معينة له ان يحكم في تلك
المحكمة فقط وليس له ان يحكم في آخر . . الخ

الى ان تقول : وكذلك لو صدر امر سلطاني بالعمل برأي مجتهد في خصوص
ولما ان رأيه بالناس ارفق ولمصلحة العصر اوفق ، فليس للحاكم ان يعمل برأي
مجتهد آخر مناف لرأي ذلك المجتهد وإذا عمل لا ينفذ حكمه » .

ان هذه المادة صريحة في اعطاء الحق للسلطان ان يفرض على الامة الاخذ

(١) راجع رأي المرحوم المراغي عن ضرورة فتح باب الاجتهاد في
رسالة الاسلام : ٣٥٧ | س ١ | ج ٣

(٢) المجلة : ٣٢٣ ط قسطنطينية .

براي احد المجتهدين ، وبعض المذاهب الاسلامية إذ جوزت ذلك باعتبار ان السلطان العثماني بمثابة خليفة للمسلمين فلا تجوز مخالفته ، والمنصوب من قبل امام المسلمين وخليفته فلا بد ان يقوم مقامه وان يطاع . وقد شرح المرحوم الامام كاشف الغطاء رأي الامامية في ذلك بقوله : « ان القضاء والحاكمية عند الامامية منصب إلهي لا دخل له بالسلطان ، ولا بغيره ينصبه العدل وجامعة الشرائط ، ويعزله زوال بعض الصفات الركنية من العقل والعدالة والاجتهاد فلا يتقيد بزمان ولا مكان ، بل له الحكم في كل مكان وكل زمان وحكمه لا يرد إلا إذا تبين عنده او عند حاكم آخر خطأ او تقصيره فينتقض حكمه . نعم من الواجبات على السلطان العادل في زمن سلطانه ونفوذ امره ان ينصب قاضياً وحاكماً لحسم الخصومات في كل بلد لا يجوز الترافع عند حاكم آخر جامع للشرائط . نعم لو منع السلطان من الرجوع الى غير منصوبه لمصلحة سياسية جاز ذلك وحرم الرجوع الى غيره لأنه حسب الفرض امام مفترض الطاعة .

وعليه فأكثر مواد هذا الفصل من المجلة لا محل لها على حسب اصول الامامية وقواعدهم فانه لا نصب ولا عزل ولا نايب ولا منوب » (١) .

على ان مفهوم المادة هذه ليس هو من قبيل ما نحن فيه من ان سن قانون احوال شخصية معناه سد باب الاجتهاد والتقليد ، بل من فروع ما تقدم عن ابن رشد من ان القضاء لا ينفذ إلا من الامام او من هو منصوب من قبله ، فلو كان منصوباً من قبله كان سعة نفوذ قضائه تابعاً لسعة نصبه وضيقة ، فان كان منصوباً في زمان خاص او في مكان او في باب خاص من ابواب الفقه ، او منصوباً على وفق مذهب خاص من المذاهب الاسلامية فليس له ان يتجاوز الى غيره لان الذي خوله سلطة القضاء هو المنصب من السلطان ، متقيد بالجهة التي اختص بها ليس

لها ان يتجاوزها الى غيرها .

وهكذا الحل في القاضي الذي خوله لمركز القضاء اجتهاده فحسب دون سلطة السلطان ، وعلى هذا فليس له ان يتجاوز اجتهاده في القضاء ذلك بأن يقضي - مثلاً - بين المتخاصمين على وفق مذهبها ، او على خلاف اجتهاده ، بل اللازم عليه هو القضاء على حسب اجتهاده لا غير ، والسير على طبق فتواه .

اما القاضي الذي يقصده قانون الاحوال الشخصية ذلك المشار اليه بعبارة المجلة فهو المنصوب من قبل السلطان او الامام الاعظم ، وعليه الالتزام بمقتضى نصبه من حيث المكان والزمان والابواب الفقهية والمذاهب الاجتهادية .

وقد يعتمد على سن مثل هذا القاتون على القول بإمكان تبديل الاحكام بتبديل الاحوال والعصر والزمان فذلك وان تخيله بعض المتأخرين من السنة غير ان قسماً كبيراً منهم وجميع الشيعة لا يقولون به لمنافاته لحكم الاسلام ، واذاً فكيف يمكن فرض مثل هذا القانون على هذه المجموعة الكبيرة من المسلمين .

ثم ان المجلة واقوالها قد انقضت بالقانون المدني المرقم (٤٠) لسنة ١٩٥١ ، والغرض منه هو التطوير في التفكير القضائي ، وهذا يتنافى مع تحديد طبيعة القاضي المناسبة وراء تعميقها العلمي بسن قانون يجعله ضمن اطار محدد لا يستطيع ان يحيد عنه وإن كان يخالف مذهبه مخالفة صريحة .

* * *

ثالثاً - معارضة الكثير من مواده للمذاهب الاسلامية :

وإذا انتهى بنا الحديث الى دراسة مواد القانون فنرى انها كانت تنقسم الى اربعة اقسام :

١ - ما تكون مخالفة للشريعة المقدسة ومعارضة لصريح القرآن الكريم والعمل بموجب هذه المواد باطل بالضرورة . وهذه الناحية التفت اليها حكومة

- ثورة ١٤ رمضان فرفعتها بتعديلها ، وكانت تنصب على موضوع الميراث .
- ٢ — ما تخالف المذاهب الأربعة ، والالتزام بها باطل في المذاهب السنية .
- ٣ — ما تخالف المذهب الجعفري ، والسير على وفقها غير جائز عندنا .
- ٤ — ما هو موضع خلاف عند الطرفين السنة والشيعة ، والعمل بمثل هذه المواد موضع اشكال إذا لم توافق رأي المرجع الفعلي لكل مذهب .
- وإذا تمت هذه الغرلة في القانون لم تبق منه إلا بعض المواد التي تعد بالأصابع والتي هي موضع اتفاق ومثلها غير جدير بسن قانون خاص لها لعدم اهميتها نظراً لقلتها واشتهارها .

وعلى سبيل الايضاح نسوق بعض الأمثلة بما يتسع له صدر المجلة .

١ — المادة — ٦ ف ١ — د

تنص المادة على عدم صحة عقد الزواج إذا لم يشهد عليه بشاهدين متمتعين بالأهلية القانونية على عقد الزواج .

اتفقت المذاهب الأربعة على ان الزواج لا ينعقد إلا بشهود ، أما الامامية فيستحب الاشهاد عندهم ولا يجب .

ويترتب على ذلك انه لو تزوج جعفري دون ان يشهد على عقده احداً ، وأراد ان يسجل زواجه فللقاضي ان يتمتع عن ذلك على اعتبار ان عقده قد فقد شرطاً من شروط الانعقاد او الصحة المبينة ، ومنها شهادة شاهدين على عقد الزواج ، ومعناه ان الولد منهما غير شرعي في عرف القانون وشرعي في حكم المذهب الجعفري فكيف يمكن التلاؤم .

٢ — المادة السادسة : ف ٤

« للزوجة طلب فسخ العقد عند عدم ايفاء الزوج بما اشترط ضمن عقد

الزواج » .

للمذاهب الإسلامية تفصيل في ذلك .

قال الحنابلة : اذا شرط للزوجة ان لا يخرجها من بلدها او دارها او لا يسافر بها او لا يتزوج عليها صح العقد والشرط ، ويجب الوفاء ، فان لم يفعل فلها فسخ الزواج .

وقال الحنفية والشافعية والمالكية : يبطل الشرط ، ويصح العقد ، ولكن الشافعية والحنفية اوجبوا لها والحال هذه مهر المثل لا المهر المسمى .

وقال الامامية : لو اشترطت الزوجة اثناء العقد ان لا يتزوج عليها ، أو لا يطلقها ولا يمنعها من الخروج متى تشاء والى اين تريد ، او يكون الطلاق بيدها ، أو لا يرثها وما الى ذلك مما يتنافى مع الكتاب ومقتضى العقد يبطل الشرط ، ويصح العقد .

وقالوا : ان الشرط الفاسد في غير عقد الزواج ربما يكون مفسداً للعقد ، اما في الزواج فلا يفسد العقد ولا المهر إلا اشتراط الخيار .

٣ — المادة التاسعة عشرة : ف — ١

« تستحق الزوجة المهر المسمى بالعقد . فان لم يسم او نفى اصلاً فلها مهر المثل » .

عند الامامية : لو لم يذكر المهر في عقد النكاح صح العقد واستحقت مهر المثل بالدخول .

لكن لو صرحا بنفي المهر على وجه يكون من قبيل الشرط في ضمن عقد النكاح ان لا مهر لها مطلقاً حتى بعد الدخول بطل الشرط ، وللعلماء الامامية خلاف في بطلان النكاح ايضاً .

ولكن البعض صحح مثل ذلك وجعله من قبيل ما لم يذكر فيه المهر ،

وانها بالدخول تستحق مهر المثل (١) .

والحنفية ، والشافعية ، والحنابلة : يرون بانه لو تم الزواج بشرط عدم المهر صح العقد ، وكان حكمه حكم عدم ذكر المهر بالمرة . اما المالكية فانهم قالوا : يفسد العقد قبل الدخول ، ويثبت بعده بمهر المثل (٢) .

٤ — المادة الحادية والعشرون :

« تستحق الزوجة كل المهر المسمى بالدخول او بموت احد الزوجين ، وتستحق نصف المهر المسمى بالطلاق قبل الدخول » .
في استحقاق الزوجة كل المهر اختلاف كبير في المذاهب الاسلامية لم تحط به هذه المادة .

فالامامية : ترى ان الصداق يملك بأجمعه للزوجة بالعقد ملكاً متزلاً ، ويستقر بأحد امور اربعة :

١ — الدخول اجماعاً . ٢ — ردة الزوج عن فطرة .

٣ — موت الزوج . ٤ — موتها — على الاشهر . فان تعقبه طلاق

قبل الدخول ملك الزوج النصف ، وكذا في موت احدها على الاظهر (٣) .

المالكية : الامور التي يتقرر بها كل الصداق ثلاثة :

[١] الوطء ، ويشترط فيه ان يكون واقعاً من بالغين ، وان تكون المرأة

مطبعة . [٢] موت احد الزوجين . [٣] اقامة الزوجة سنة عند زوجها وان لم يدخل بها .

الحنفية : يتأكد المهر في خمسة موارد :

(١) الجواهر في الاولى من مسائل الطرف الثاني في التفويض .

(٢) الزواج والطلاق — لمغنية : ٦٤ .

(٣) منهاج الصالحين — للامام الحكيم : باب المهر ١٥٦ .

[١] الوطء حقيقة . [٢] موت احد الزوجين . [٣] الخلوة الصحيحة (١)
[٤] ماذا طلق امرأته طلاقاً بائناً بعد الدخول بها ، ثم رجع اليها ثانياً وهي في
عدتها منه بمهر جديد ، فان المهر المسمى لها في العقد الثاني ثبت جميعه بمجرد
العقد بدون دخول أو خلوة . [٥] ازالة البكارة باصبع أو نحوه .
الشافعية : يتأكد في أمرين :

[١] الوطء . [٢] موت احدهما قبل الوطء .

الحنابلة : في اربعة موارد :

[١] الوطء في قبل أو دبر ، ولو كان ممنوعاً بأن وقع في حيض أو نفاس
أو غيرها . [٢] الخلوة . [٣] اللبس بشهوة ، والنظر الى فرجها بشهوة ،
وتقبيلها ولو بحضرة الناس . [٤] موت احد الزوجين (٢) .

٥ — لم يشترط القانون في حكم الطلاق وقوعه بشاهدين ، ولعل الاختلاف
الكبير بين الامامية والمذاهب الأربعة هو اشتراط الامامية الاشهاد على صيغة
الطلاق ، وانه لا يقع من غير اشهاد عدلين ، ولا يكفي شاهد واحد ولو كان
عدلاً في حين ان المذاهب الأربعة لا تشترط ذلك .

٦ — الخامسة والثلاثون : ف ١

« لا يقع طلاق الأشخاص الآتي بياهم » :

« السكران ، والمجنون ، والمعتوه ، والمكروه ، ومن كان فاقد التمييز
من غضب ، أو مصيبة مفاجئة ، أو كبر أو مرض » .

(١) جاء في (الفقه على المذاهب الأربعة : ١١١ | ٤) معنى الخلوة هي
(ان يجتمعا في مكان ، وليس هناك مانع يمنعهما من الوطء ، لا حساً ، ولا شرعاً
ولا طبعاً) .

(٢) الفقه على المذاهب الأربعة : ١١٠ — ١١٥ | ٤ .

في المادة تفصيل في المذاهب الاسلامية :

الامامية : لا يصح طلاق الصبي وإن بلغ عشرين ، ولا المجنون وإن كان جنونه ادوارياً إذا كان الطلاق في دور الجنون ، ولا طلاق المكره وإن رضي بعد ذلك ، ولا طلاق السكران ونحوه مما لا قصد له معتداً به .

أما في المذاهب الأربعة :

طلاق السكران :

قال ابو حنيفة ومالك : انه يقع منها ، وللشافعي قولان أصحهما الوقوع ، وعن احمد روايتان أظهرهما الوقوع ، وقال الطحاوي والكرخي من الحنفية والمزني وابو ثور من الشافعية انه لا يقع (كتاب الرحمة : ٨٣ | ٢) .

وجاء في (الفقه على المذاهب الأربعة : ٢٨١ | ٤) : « اما الذي لم يزل عقله ولكنه يغطي ويستتر بسبب تناول مسكر من خمر . وحشيش . وافيون . وكوكابين ونحو ذلك من المخدرات التي تغطي العقل ، فان تناولها الشخص وهو عالم بأنها تزيل العقل ليسكر ويطرب ، فذهب عقله وطلق امرأته فان طلاقه يقع عليه ، وان تناولها وهو يعتقد أنها لا تسكر . أو تناولها لتوقف ازالة مرضه عليها ، فغاب عقله وطلق فان طلاقه لا يقع » .

طلاق المكره : جوزة ابو حنيفة ، اما الشافعية والمالكية والحنابلة فقالوا

انه لا يقع إذا نطق به دفاعاً عن نفسه » .

وفي المذاهب شروط للمكره .

طلاق الغضبان : قسم ابن القيم الحنبلي الغضب الى ثلاثة اقسام :

١ - ان يكون الغضب في اول أمره ، فلا يغير عقل الغضبان بحيث يقصد

ما يقوله ويعلمه ، ولا ريب في ان الغضبان بهذا المعنى يقع طلاقه وتنفذ عباراته

باتفاق .

٢ - ان يكون الغضب في نهايته بحيث يغير عقل صاحبه ويجعله كالمجنون الذي لا يقصد ما يقول ولا يعلمه ، ولا ريب في ان الغضبان بهذا المعنى لا يقع طلاقه ، لأنه هو والمجنون سواء .

٣ - ان يكون الغضب وسطاً بين الحالتين ، بأن يشتد ويخرج عن عادته ولكنه لا يكون كالمجنون الذي لا يقصد ما يقول ولا يعلمه ، والجمهور على ان القسم الثالث يقع به الطلاق (١) .

لم اعثر في المصادر الفقهية على حكم الفقرات الأخيرة من المادة « او مصيبة مفاجئة ، او كبر ، او مرض » وإذا ادخلناها جميعاً تحت عنوان « من كان فاقد التمييز » فان هذه الحالة الشاذة حكمها حكم المجنون الادواري ظاهراً .

٧ - المادة الخامسة والثلاثون : ف ٢

ولا يقع طلاق « المريض في مرض الموت او في حالة يغلب في مثلها الهلاك اذا مات في ذلك المرض او تلك الحالة وترثه زوجته » .

للغذاهب الاسلامية تفصيل في هذه المادة :

فالامامية يقولون : « يصح طلاق المريض لزوجته ، ولكنه مكروه ، فاذا طلق ورثته سواء كان الطلاق رجعياً أم بائناً إذا مات قبل انتهاء السنة ، ولم يبرأ من مرضه الذي طلق فيه ولم يكن الطلاق بسؤالها ، ولم يكن خلعاً ولا مباراة ولم تزوج بغيره ، فلو مات بعد انتهاء السنة ولو بلحظة أو برى من مرضه فمات ، او كان الطلاق بسؤالها أو كان الطلاق خلعاً أو مباراة ، او كانت قد تزوجت المرأة بغيره ، لم ترثه ، ولو تزوجت به ورثته دواماً كان أو انقطاعاً وإن لم يدخل بها . نعم إذا كان الطلاق رجعياً ومات في العدة ورثته على كل حال ، وكذا لو مات في العدة الرجعية فانه يرثها » (منهاج الصالحين للامام الحكيم : ١٦٦ - ١٦٧ / ٢) .

(١) النقح على المذاهب الاربعة : ٢٩٤ - ٢٩٥ / ٤ .

وفي المذاهب الأربعة .

« ذهب ابو حنيفة ، ومالك واحمد بن حنبل الى ان المريض اذا طلق زوجته طلاقاً بائناً ثم مات في مرضه الذي طلق فيه انها ترث منه ، إلا ان ابا حنيفة يشترط في ارثها ان لا يكون الطلاق عن طلب منها . وللشافعي قولان اظهرهما لا ترث ، والى متى ترث على قول من يورثها ؟ . فقال ابو حنيفة : ترث مادامت في العدة فان مات بعد انقضاء عدتها لم ترث . وقال احمد : ترث ما لم تتزوج ، وقال مالك : ترث وإن تزوجت ، وللشافعي اقوال : احدها ترث مادامت في العدة والثاني ما لم تتزوج ، والثالث ترث وان تزوجت » (الرحمة لعبد الرحمن العثماني : ٢/٨٤ وميزان الشعراي ١٢٩ | ٢) .

٨ — المادة الثامنة والاربعون : ف - ١

« عدة الطلاق والفسخ للمدخل بها ثلاثة قروء » .
حشرت هذه المادة جميع انواع عدة المطلقات المدخول بهن بثلاثة قروء في حين ان في ذلك تفصيلاً كبيراً تتعرض له باختصار .
اولاً — المطلقة الصغيرة دون التسع :
فالامامية والحنابلة لا يوجبان العدة على التي لم تكمل التسع وإن دخل بها ، وطاقت الوطء .

المالكية والشافعية قالوا ايضاً بعدم العدة على الصغيرة بشرط ان لا تطبق الوطء وتجب على من تطيقه .

اما الحنفية فقالوا : بوجوب العدة عليها ولو طفلة .
ثانياً — المطلقة التي أكملت التسع ولم تكن حاملاً :
فالامامية ترى عدتها ثلاثة اطهار إن كانت حرة ، فاذا رأت الحيضة الثالثة فقد خرجت من العدة ، اما إذا كانت امة فعدتها طهران ، فاذا رأت الحيضة

الناية فقد خرجت من العدة •

اما المذاهب الأربعة : فتعتمد بثلاثة قروء على ان تكون حرة ، وإن كانت
امة فقران • وفسر الاقراء مالك والشافعي بمعنى الاطهار فيكون إذا طلقها في
آخر لحظة من طهرها احتسب من العدة ، وأكملت بعده طهرين • اما الحنفية
ففسروه بالحيض فلا بد من ثلاث حيضات بعد الطلاق ، ولا يحتسب حيض طلقت
فيه ، وللحنابلة روايتان •

ثالثاً — المطلقة الحامل :

عند الامامية عدة الحامل حرة كانت او أمة في الطلاق والفسخ والوطء
بالشبهة مع وضع الحمل ولو كان سقطاً تاماً او غير تام حتى لو كان مضغة او علقه •
ولا يكفي في صدق الوضع خروج البعض ، كما لا يكفي وضع احد الحملين إذا كان
أكثر من واحد إلا بعد ان تضع جميع ما في بطنها •

وعند المذاهب الأربعة : ان عدتها وضع الحمل ولكن بشروط تتفق عليها
كل المذاهب في بعضها وتختلف كل منها ببعض • فالشروط المتفق عليها :

- ١ - ان يفصل الحمل منها جميعها ، فان نزل بعضه ولو ثلثاء فان عدتها
لا تنقضي ، والشافعية يرون انه لو مات في بطنها ومكث سنين كثيرة ولم تلده فان
عدتها لا تنقضي ، واجمعوا بأنه لو كانت حاملاً باثنين فعدتها تنقضي بانفصال الثاني •
- ٢ - ان يكون الولد مخلقاً ، فاذا اسقطت قطعة لحم لم يظهر فيها جزء
انسان ، او علقه فان عدتها لا تنقضي بها ، بل لا بد من انقضاء عدتها بثلاث
حيضات • ويكتفي المالكية ان يكون حملاً ولو قطعة لحم •
- ٣ - واتفق كل من المالكية والشافعية بهذا الشرط :

« ان يلحق الولد بالزوج بأن يثبت نسبه منه ، فاذا لم يلحق فلا بد من
بعد الوضع ان تعمد باربعة اشهر وعشرة ايام اذا كان زوجها متوفياً • اما المطلقة

فانها بعد وضع حملها من زنا وهي تحته فان عدتها لا تنقضي إلا بثلاثة اطهار تحسب لها بعد وضع الحمل — وهو مما يختص به المالكية — ، وأما الشافعية فيرون انه يكفي نسبة الحمل الى رجل له حق في العدة ولو احتمالاً (١) .

٤ - ويختص المالكية بشرط رابع هو : « ان تثبت خلوة بها زمناً يمكنه ان يطأها فيه » .

كما اتفقت المذاهب الاسلامية الخمسة على ان أقل مدة الحمل ستة اشهر ، اما أكثرها فعند الشافعية ، والحنابلة ، اربع سنوات ، وعند المالكية خمس سنوات وعند الحنفية سنتان ، وعند الامامية تسعة اشهر ، أو عشرة أو سنة ، والمشهور الأول ، والأظهر — عند الامام الحكيم — الأخير .

رابعاً — المطلقة الآيسة :

الامامية خاصة لا يوجبون العدة عليها ، وإن حكمها حكم غير المدخول بها ، أما التي بلغت ولم تر الحيض ابداً ، أو بلغت سن اليأس فتعتد بثلاثة اشهر هلالية . وإذا طلقت الزوجة ورأت حيضة ، ثم يئست أكملت العدة بشهرين .

أما المذاهب الأربعة : فتعتد المطلقة الآيسة من الحيض بثلاثة اشهر من تاريخ طلاقها ، أما المرأة التي تبلغ الحيض ولم تره فان حكمها حكم اليائسة .

وإذا شرعت اليائسة في العدة بالأشهر ، وحاضت اثناءها فان عدتها تنتقل من الأشهر الى الحيض فيجب أن تستأنف العدة بثلاثة اشهر ، ولا تحسب الحيضة من العدة .

وعدة الآيسات الاماء عند الحنفية والشافعية نصف عدة الحرة ، أما الحنابلة

(١) وفسر الشافعية الاحتمال بأنه يدخل بذلك الوطء بالعقد الصحيح ، والفساد ، والوطء بشبهة فان الحمل الحاصل بسبب واحد من هذه الأشياء الى الوطء فيوجب العدة ، أما وطء الزنا فانه لا عدة فيه .

فشهران كاملان ، وأما المالكية فلهم ثلاثة أقوال :

- ١ — تساوي الحرية بثلاثة اشهر .
- ٢ — تعدد بشهرين كراي الحنابلة .
- ٣ — بشهر ونصف كالحنفية والشافعية .

* * *

والآن وقد استوعبنا هذا القدر من المفارقات أليس في كل هذا ما يبرر الغاء هذا القانون الذي لو حاولنا فحص جميع فقراته ومواده لما تمكنا ان نخرج بأكثر من مسائل معدودة - لا تتجاوز الأصابع - متفق عليها . أما الكثرة منها فهي موضع اختلاف المذاهب ، وعمل كل مذهب من الخمسة بما يخالفه باطل غير جائز عند أئمته .

وكلتي الأخيرة لأبطال ثورة ١٤ رمضان المبارك أن يعيدوا النظر فيه ويعملوا على الغائه فان ارضاء غالبية الشعب خير من مسaire أفراد يرون في بقاءه نوطاً من التقدم والنهوض بالمستوى العائلي !! والله الموفق للصواب .

محمد بحر العلوم

كلية الفقه

خط رسول الله (ص) خطأ وقال : هذا سبيل الله ، وخط
عن يمينه خطوطاً وعن شماله خطوطاً وقال : هذه سبل وعلى كل سبيل
شيطان يدعو اليه ، ثم تلا قوله تعالى : « وإن هذا صراطي مستقيماً
فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله » .

ابن مسعود

الحج في سطور



بسم الله الرحمن الرحيم • والله على الناس حج البيت من

استطاع اليه سبيلا ومن كفر فان الله غني عن العالمين • [قرآن كريم]

الحج : هو القصد الى مكة لأداء المناسك المخصوصة في أيامه المحدودات •

ويجب في العمر مرة واحدة مع توفر شروطه •

شرائط وجوبه : البلوغ ، العقل ، الحرية ، الاستطاعة •

مقومات الاستطاعة : اتساع الوقت ، توفر الزاد والراحلة ، توفر الأمن

على النفس والمال والعرض • الرجوع الى الكفاية

أقسامه : ينقسم الحج الى ثلاثة أقسام : (١) الأفراد ، (٢) القران ،

وهما لأهل مكة وتوابعها المحددة شرعاً ، (٣) التمتع وهولغير اهل مكة وتوابعها •

وسنعرض له فقط لأنه موضع تكليفنا •

حج التمتع : يتألف من العمرة ، والحج •

واجبات العمرة — وتسمى عمرة التمتع — : الاحرام من المقيات ،

الطواف حول البيت ، صلاة الطواف في مقام ابراهيم أو ما جاوره ، السعي بين

الصفاء والمروة ، التقصير •

واجبات الحج : الاحرام من مكة ، الوقوف في عرفات من زوال اليوم التاسع من

ذي الحجة الى الغروب ، الوقوف في المزدلفة من فجر يوم العيد الأضحي الى طلوع الشمس ،

رمي الجمار في منى يوم العيد ، النحر أو الذبح في منى يوم العيد ، الحلق أو التقصير يوم

العيد في منى ايضاً ، الطواف حول الكعبة ، صلاة الطواف ، السعي بين الصفاء والمروة ،

طواف النساء ، صلاة طواف النساء ، المبيت في منى ليلة الحادي عشر و ليلة الثاني عشر ، رمي الجمار الثلاث في اليوم الحادي عشر والثاني عشر .

فوائده : لعل من اهم فوائده الحج ما يلي :

١ — التصفية الروحية نتيجة الانقطاع الى الله تعالى والتعلق به والخضوع

اليه تمام الخضوع .

٢ — تعرف المسلمين بعضهم على بعض مما يشد من الرابطة الاسلامية

بشكل أقوى ، فيدفع الى التقارب بما يمهد الى الوحدة الاسلامية الشاملة .

هيئة التحرير

وفرض عليكم حج بيته الحرام ، الذي جعله قبلة الانام ، يردونه وورود الانعام ، ويألمون اليه ولوه الحام ، جعله سبحانه علامة لتواضعهم لعظمته ، وإذعانهم لعزته ، واختار من خلقه سماعاً اجابوا اليه دعوته ، وصدقوا كلمته ، ووقفوا مواقف انبيائه ، وتشبهوا بملائكته المطيفين بعرشه ، يحرزون الارباح في متجر عبادته ، ويتبادرون عند موعد مغفرته ، جعله سبحانه وتعالى للاسلام علماً ، وللعائدين حرماً ، فرض حجه ، وأوجب حقه ، وكتب عليكم وفادته ، فقال سبحانه : (والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً ، ومن كفر فان الله غني عن العالمين) .

الامام امير المؤمنين (ع)

تعريف بالمذاهب الأدبية المعاصرة

بقلم : جعفر هادي

تمهيد :

لم تعرف العصور القديمة هذه المذاهب الأدبية التي سميت بالمعاصرة ، وإنما أخذت تتكون وتنمو ابتداءً من عصر النهضة .
ويقصد من المذاهب الأدبية من الناحية النظرية ، المذاهب التي وضع اصولها واسسها ، ومميزاتها الشعراء أو الكتاب أو النقاد ، وإذا أردنا أن نبحث عن الأسباب التي من أجلها تعددت المذاهب رأينا ان هناك أكثر من جواب لهذا السؤال .

فبينما نرى الدكتور محمد مندور في كتابه (في الأدب والنقد) يقول :
« والتي تجب الفطنة اليه عند البحث في نشأة المذاهب الأدبية هو أن لا تتصور أنه قصد الى خلقها ، فوضع الشعراء أو الكتاب اصولها من العدم ، ودعوا الى اعتناق تلك الاصول وذلك لأن الحقيقة التاريخية هي أن المذاهب الأدبية حالات نفسية عامة ولدتها حوادث التاريخ وملابسات الحياة في العصور القديمة المختلفة وجاء الشعراء والكتاب والنقاد فوضعوا للتعبير عن هذه الحالات النفسية اصولاً وقواعد يتكون من مجموعها المذاهب » .

فاذن هي حالات نفسية تصنعها حوادث التاريخ فتكون مذهباً على هذا

التعليل .

نرى العالم الاجتماعي اولدمس هكسلي في كتابه (الوسائل والغايات) يرد تعدد المذاهب الى تعدد الأمزجة واختلافها وتباينها فيقول : « ثم قامت محاولة جديدة ايام الحركة الأدبية الابداعية ترمي الى احياء المزاج اللغاوي ، وعقب ذلك المزاج الصفراوي مزاج الرجل المقحام الجري » . ويرجع بعضهم هذا التعدد الى تطور طبيعي في تاريخ الأدب ، وإن كل قديم لا بد وان يعقبه جديد ، وحينما ينمو هذا الجديد ويتأصل يطغى على القديم ، ثم يعتبر كل من ينظم أو يكتب في ذلك المذهب رجعيًا لا يتمشى مع سنة التقدم والتطور في الحياة .

ولكن الظاهر ان سبب تعدد هذه المذاهب راجع الى التقدم الفكري والنمو العقلي والأفكار والآراء الاجتماعية والفلسفية التي استحدثت في العصور المتأخرة ، واقصد بذلك من بداية عصر النهضة الذي يعتبر بداية نهضة لجميع البشرية ، فقد أثر هذا التقدم في جميع احوال الحياة وفي الجماعات والافراد حتى في سلوكهم الخاص . فاننا نرى أن عصر ما قبل النهضة لم يكن ليعرف هذه المذاهب بالشكل الذي نعرفه اليوم وإن كان هناك ادباء يمثلون بعضاً من هذه المذاهب ولكن لا على اساس انها مذاهب معينة لها خطوطها العريضة ولها اتباعها ومؤيدوها .

وكذلك نرى إن بعض المذاهب الأدبية قد تبنت نظرية فلسفية معينة ظهرت الى الوجود بعد عصر النهضة ووصفت اسس ذلك المذهب على وفق تلك النظرية ونظير ذلك واضحاً من خلال دراستنا لبعض المذاهب الأدبية ، كالمذهب الكلاسيكي فالمذهب الاتباعي أو الكلاسيكي نشأ عند الاغريق والرومان ، وكلمة كلاسيك مشتقة من كلمة لاتينية .

ومعناها الاصلي اسطول حربي أو بحري أو وحدة في هذا الاسطول أو مطلق وحدة . بحيث اصبحت تفيد وحدة من الطلبة يكونون فصلاً ومن هذا المعنى الأخير اخذت الكلمة أي الأدب المدرسي بمعنى انه الأدب الذي افلت من

طوفان الزمن فبقي حياً • وكان من الجودة بحيث أصبح وسيلة التربية في الفصول •
فبقراءته تثقف العقول ، وتهذب المشاعر •

وهناك تفسير آخر لكلمة (كلاسيك) وهي انها مشتقة من كلمة (كلاسوس)
التي تشير الى الطبقة العليا من الشعب في روما القديمة وهم جماعة الاشراف والاثرياء
ذوي المكانة في مجتمعهم القديم وقد شُهِت بهذه الطبقة الاجتماعية المترفة الأدباء
والشعراء الذين صعدوا بأدبهم وفهمهم الى منزلة رفيعة في المجتمع ، وبعد ذلك
صارت كلمة كلاسيك تدل على كل شعر رائع وأدب رفيع حي ، والأدب الكلاسيكي
يحترم قواعد اللغة واصولها كما قرر العلماء •

وبالإضافة الى هذا فهو ادب عقلي يقصد الى الحقائق العامة لا الى حالات
الفن الفردية النابعة من ذات الشاعر الأديب وبهذا المعنى فانه يعتبر شعر الجاهليين
وصدر الاسلام ومن ينحو نحوهم شعراً كلاسيكياً •

وأغلب شعراء الكلاسيكية يحتذون حذو القدامى في البلاغة والشاعرية
والاسلوب والصياغة مقلدين فيما ينظمون لغيرهم من الأوائل •

ويغلب عليهم ايضاً روح التأثر بأفكار ومعاني وخيالات وأساليب القدامى •
يقول محمد غلاب في مقدمة كتابه (ادباء الرومانتيكية الفرنسية) : « إن
الكلاسيكيين يستعيرون المشاعر الأثرية لينيروا بها الطريق امام معاصريهم وإن
الآخرين كانوا يوقدون ذبالات قلوبهم ليضيئوا بها سبل من حولهم حتى لقد قيل
عنهم : إنهم نزلوا عن حياتهم لمعاصريهم ليتخذوا منها موضوعات لتجاربهم التي
تستطيع احاسيس امهم ومشاعرهم في عصرها الراهن أن تلغى فيها ذواتها وأن
تعثر بين طياتها على أرقى ثرواتها » •

ولما كان الادب الكلاسيكي ادباً يقصد الى الحقائق العامة فقد كثر فيه انتاج

الادب المسرحي •

فهو لم يكدي خلف لنا شعراً غنائياً أو قصصياً إلا قليلاً وعلى العكس من ذلك
الادب الرومانتيكي كما سأبينه .

المذهب الرومانتيكي : أو الرومانسي : وقد ظهر هذا المذهب في فرنسا
قبل القرن التاسع عشر بعد الثورة الفرنسية ، وفيما أعتقد ان سبب ظهوره في
فرنسا بالذات هو الثورة الفرنسية فان الثورة الفرنسية لم تكن ثورة سياسية فحسب
بل هي ثورة اجتماعية صناعية قلبت الحياة الفرنسية والقارة الاوربية الى وضع
جديد معاكس للوضع القديم تماماً .

ولما كان الادب الكلاسيكي يعتبر ادباً قديماً فلا شك ان رد الفعل سيكون
محتماً ويظهر ازاؤه لون جديد من الادب . . . تأثر على كل اشكال القديم وبالفعل
فقد ظهر المذهب الرومانتيكي فقد فرغ الادباء والشعراء الى نفوسهم ووجدانهم
يلوذون بتجاربها الباطنة ، ويهتمون بمشاهد الجمال والطبيعة ويميلون الى الاصاله
والابتكار والجديد ، من متحررين في افكارهم واساليبهم منبعثين في آثارهم
عند انفعال قوي .

وقد طارت هذه المدرسة المذهب الكلاسيكي حرباً لا هوادة فيها داعية الى
حرية الفن والخيالات والرؤى .

ولكن هذا المذهب لم يوضع له تعريف يحدد معالمه واصوله التي يستند عليها
سوى أنه رد فعل للكلاسيكي .

وهذا لا يصلح أن يكون تعريفاً .

بل تعليلاً لسبب ظهوره .

نعم عرفه (استندال) بتعريف لا نعرف مداه من الصحة وهو « ان
الرومانتيكي هي الفن الذي يقدم الى الشعوب ثماراً ادبية جديدة بأن ترضيها
وتروقها في كل ما يتعلق بتاريخها وعاداتها وعقائدها ولكن في اوضاعها الراهنة »

ولقد أطلق هذه التسمية على هذا المذهب في كتابه « راسين وشكسبير » .
 وإذا نظرنا الى المذهب الرومانتيكي بهذه العين التي ترى فيه مرآة عصره
 وصورة لأحاسيس بيئته وكيف يرسم ميولها ورغباتها ويصور مخنها وآلامها
 ويسجل في منتجاته آمالها وأحلامها .
 إذا نظرنا هذه النظرة الى الرومانتيكي وجب أن نعض النظر عن الزمان
 والمكان اللذين نشأ فيهما .

« فاستندال اعتبر داني الشاعر الايطالي رومانتيكياً رغم انه سبق الرومانتيكية
 بخمسة قرون » على ان هذا التعريف أغفل الجانب الفردي من الرومانتيكية ولم
 يؤكد على الجوانب العاطفية وهي الطاغية على الأدب الرومانتيكي ولعله قصد الى
 رومانتيكية أخرى غير ما نعرف ، والمذهب الرومانتيكي مذهب عاطفي فردي يهتم
 بمشاعر الفرد خاصة ويترنم بها وهو مذهب قليل الاحتفال بمجاراة العقل
 والخضوع لأحكامه .

وهذا المذهب وإن أكثر من الشعر الغنائي أو الوجداني إلا انه قد طرق
 كافة الفنون الأخرى ، ثم ان الرومانتيكية رغم هذا التجاوب مع احساس الانسان
 وعواطفه وآماله فقد جلبت الى الأمم التي احتضنتها روح التشاؤم والانقباض
 وافعمت نفوس الشباب حزناً ويأساً وضعفاً وتحاذلاً وعودتهم على التباكي والولولة
 وتجسيم صور الآلام وتضخيم مظاهر الأحداث التي تقع لهم وابرازها في اطارات
 عظيمة لا تتناسب مع ما يشغلها .

المذهب الرمزي :

ولقد ظهر الأدب الرمزي منذ القدم لكن لا كمذهب خاص له أتباعه وانصاره
 من الأدباء وإنما كان يتمثل في شكل من أشكال الاسلوب الذي ينجح اليه الأدباء
 حين يجدون المقام يدعوه له والحاجة ماسة اليه .

ولقد نشأ كثيره من الظواهر الأدبية ضيق المجال باديء ذي بدء لا يتجاوز حدود الأساليب البلاغية التي تنشأ سطحية لا عمق فيها ثم تأخذ في النمو والانتساع والعمق والمذهب الرمزي الحديث الذي انتشر في البلاد العربية في الآونة الأخيرة لم يكن إلا انعكاساً وتقليداً للمذهب الرمزي الذي ظهر في فرنسا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وقد ظهر هذا المذهب بشكل ثورة على التقاليد الشعرية القديمة والمذاهب الأدبية .

وأعلن أن العالم ليس إلا مجموعة طلاس ودينياً تخلقها الخيلة الجبارة لا الملاحظة العابرة ، ويعتقد هؤلاء . إن هذا اللون من الأدب هو محاولة جديدة للافصاح عن العواطف المكبوتة في أعماق النفس الانسانية .

والشعر الرمزي آثار خلاقات واسعة ما زالت قائمة حتى الآن شأن كل جديد طارئ .

فبينما نرى السحرتي يقول : « إن هذا النوع من الشعر ينفث في الجو الأدبي أنسماً عذبة جديدة ، ويزجي الى النفس والذهن غذاءً لا عهد لهما به » ويتجاوز هذا الناقد التزكية الى الدعوة الى تقبل كل مذهب جديد قائلاً : « وإذا خفيت البلبلة من مسامرة مذهب أدبي جرى فهذه البلبلة اذا حدثت فلن تطول وهي عندي خير من الاخلاص الى الجمود والقناعة بما ورثه السلف من قرون وقرون » ويقول بعضهم : « ان الرمزية تعتبر نوعاً من أساليب البيان العربي يلجأ اليها الأديب حين يريد أن يبعث بأفكاره عن طريق الايحاء والاغراء على قاعدة ان الإشارة قد تغني عن العبارة ، وإن التلميح أفعال في النفس من التصريح ، وإن روعة الحقائق أدعى الى نشاط الذهن وتعلق القلب فيه » .

ويقول هؤلاء ايضاً : إن غرض المذهب الرمزي هو تصوير المعاني المحتجبة وراء مظاهر الطبيعة وعرضها كألواح فنية رائعة تندمج فيها النفس وتظل راتعة بها

كأنها في حلم جميل ، وغرضه الثاني العروج بالنفس الانسانية الى عالم الكمال والصفاء ومعرفة المثل العليا المنبثة فيه ، وغرضه الثالث خلق الأفكار الجديدة وابتداعها عن طريق امتدادها في النفس ، بينما نرى البعض الآخر يعتبره أدباً مبهماً لا تدرك معانيه ، ولا تفهم اشاراته ومغازيه .

تقول نعمات احمد فؤاد : « والشعر الرمزي فيه الغموض والذاتية تستمر معانيه وكثيراً ما تخفى ، ومن مظاهر الرمزية تلك الصور التي تصاحب القصائد في دواوين الرمزيين » وتقصد بتلك الصور هي صور الغموض والتعمية المنتشرة في القصائد هنا وهناك . ويعزو الياس ابو شبكة ظهور الرمزية في الشعر الى قصيدة « اديب مظهر » الرمزية « النسيم الأسود » إذ يرى انه في سنة ١٩٢٣ : « تفشى هذا الوباء في الناشئة فاتجهت من الشعر الروحاني الصوفي الى الشعر الرمزي كما فهمته أو بالأحرى الى الجانب المريض من هذا الأدب » .

ويتساءل الزيات عن الأسباب التي جعلت أكثر اتباع الرمزية من كتاب لبنان وشعرائه ، ويختفي هذا التساؤل بعد ان يرجع السبب الى أن لبنان وثيق الصلة بأدب فرنسا فهو يحذو حذوه ويسير على ضوئه ويرجع ايضاً سبب كون الرمزية مذهباً مستقلاً الى امرين :

١ — نوع من الصوفية قد اعترى بعض النفوس اللطيفة فاستشعروا السمو على الناس بذكاء القلب وسلامة الذوق وصفاء الحس فتعودوا في الفراغ شيئاً وتوهموا في الظلام نوراً ثم عبروا عن اشياء لا تدرك بكلمات لا تفهم .

٢ — نوع من الأغراب يصيب بعض النفوس الماجنة فيجدون لذتهم وفكاهتهم في أن يغربوا على عقول السذج بهذه الألفاظ والجل الجوفاء .

والحقيقة : إن الأدب الرمزي ضرب من العبث يتنافى وطبيعة الادب العربي الذي تكون الجديدة من أقوى خصائصه فهو لم يعبر عن المشاكل الاجتماعية تعبيراً

بنياً واضحاً ، ولم يساعد الناشئة الجديدة على الفهم ولم يرب فيهم ملكة البيان والوضوح ولم يجاوز الفطرة والسليقة العربية وهو بعيد عن روح العصر الذي يدعو الى تكافؤ الفرص وافساح المجال لجمهور الشعب وابعاحة العلم والادب والفن لا كبر عدد ممكن من الناس . وإذا كانت قوة البيان وظهور البرهان من أبرز خصائص الأدب العربي فأين يكون مكان الرمزية فيه .

وإننا نرى مع كثرة وشيوع هذا اللون في جميع اشكال الأدب من شعر وقصة ومقالة وغير ذلك فلا نرى اقبالا من جمهرة القراء عليه وهذا يدل على ان القراء لا يرغبون في مثل هذا اللون من الأدب الذين يحتاجون الى وقت غير قصير من أعمال الفكر حتى يحلوا تلك الرموز والطلاسم .

وعلى الاديب الذي يهدف بأدبه الى تحقيق هدف سام وغاية نبيلة أن يتحاشى هذا النوع حتى يكشف بكل وضوح وجلاء عن واقعية وحقيقة القصد الذي من أجله يسعى .

(يتبع)

كلية الفقه الصف الثاني جعفر هادي

من تعاليم القرآن في عزة المسلمين

يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق يخرجون الرسول وإياكم أن تؤمنوا بالله ربكم ، ان كنتم خرجتم جهاداً في سبيلي وابتغاء مرضاتي تسرون إليهم بالمودة ، وانا اعلم بما اخفيتم وما اعلنتم ومن يفعله منكم فقد ضل سواء السبيل .

المضاربة

ودورها في تداول وتوزيع الثروة

بقلم الشيخ عبد الهادي الفضلي

(١)

يتبع الاسلام في تشريعاته الاقتصادية للوقوف امام مشاكل الثروة في الانتاج والتوزيع والتداول والاستهلاك ، وللقضاء على اضرارها الاجتماعية ومضاعفاتها ..
طريقتين عامتين هما :

١ — الطريقة الوقائية : وتتضمن التشريعات الاقتصادية التي تقوم بدور سد جميع السبل المؤدية الى المشاكل ، وبدور تحريم كل الوسائل المفضية الى الاضرار الاجتماعية (١) .

٢ — الطريقة العلاجية : وتتكفل القيام بدور حل المشاكل وعلاجاتها الآنية والمستمرة (٢) .

وتنقسم الطريقة الوقائية في مجال القيام بدورها في توازن الحياة الاقتصادية للمجتمع الى موقفين هما :

(١ و ٢) يقرأ : محمد تقي الحكيم ، « حكمة تحريم الربا وموقعها من الاقتصاد

الاسلامي » ، الاضواء ٢/١ « ربيع الاول ١٣٨٢ » ص : ١١ .

ويقرأ : عبد الهادي الفضلي ، مشكلة الفقر | النجف : مطبعة النعمان | ،

١ — الموقف السليبي .. وفخواه : الوقوف امام الوسائل التي هي بمثابة مناشي' للمشاكل الاقتصادية ، وتحريمها تحريماً باتاً ، واعتبار المعاملات الاقتصادية التي تقوم على اساس منها باطلة وغير مشروعة اطلاقاً .. وقد قمت بمحاولة ايضاح وجهة نظر التشريع الاسلامي في اتباع هذا الموقف مفصلاً ، وبخاصة فيما يتعلق بمناشي' مشكلة الرأسمالية في رسالة [مشكلة الفقر] .. كما حاولت تبيان دور الاسلام في علاج المشاكل الاقتصادية ، وبخاصة فيما يتعلق بمشكلة الرأسمالية ايضاً في رسالة [النظام المالي في الاسلام] .

ب — الموقف الايجابي . وفخواه : تشريع معاملات اقتصادية حرة عادلة ، تقوم بدور تداول الثروة وتوزيعها بين ابناء الامة بالشكل الذي يحقق التوازن الاقتصادي للمجتمع .. حاولت ان اقوم — الآن — بدراسة قهفية مقارنة ، اخلص منها الى بيان موقع كل منها في الاقتصاد الاسلامي ، وبيان دورها في توفير العدالة الاجتماعية في مجال التداول والتوزيع .. لتكون احاديثي عنها [الحلقة الثالثة] المسكلة لدراستي في هذا الجانب من النظام الاقتصادي في الاسلام .

وفي عقيدتي : ان من اهمها معاملة [المضاربة] لما تقوم به من دور خطير في القضاء على [الربا] المرض الاقتصادي الفاتك وهو ما نرجو ان نلمسه في نهاية الحديث .

تاريخها :

يمتد تاريخ المضاربة الى عصر ما قبل الاسلام ، فقد كانت — آنذاك — من المعاملات المعروفة عند العرب .. وما يروى — كشاهد في هذا المجال — ان النبي [ص] ، قبل البعثة ، ضارب لخديجة بنت خويلد وهو ابن خمس وعشرين

- سنة وقبل ان يتزوجها ، وذلك حينما سافر بأموالها الى الشام للتجارة .
- ولما جاء الاسلام أقرها . شأنها شأن كثير من المعاملات الاقتصادية امثالها .

تسميتها ودلالاتها اللغوية :

- تسمى [مضاربة] وتسمى [قراضاً] أو [مقارضة] وتسمى [معاملة] .
- والتسمية الاولى لأهل العراق .. وقد ذكروا لها ثلاثة مناشي هي :
 - ١ — انها مأخوذة من ضرب كل من صاحب رأس المال والعامل بسهم من الربح (١) .
 - ٢ — انها مأخوذة من ضرب العامل في الارض — أي سيره وتنقله للتجارة — (٢) .
 - ٣ — انها مأخوذة من الضرب بالمال وتقليبه (٣) .
- والتسمية الثانية لأهل الحجاز .. وقد ذكروا لها منشأين هما :
 - ١ — انها مأخوذة من قرض صاحب المال — أي قطعه — جزءاً من ماله ، يدفعه الى العامل ليتجر به (٤) .
 - ٢ — انها مأخوذة من المقارضة بمعنى المساواة ، ويوجهون التساوي بمساواة المال للعمل من حيث تقوم العقد بهما او من حيث استحقاق كل منهما الربح وإن اختلفا في كمية المستحق (٥) .

- (١) يراجع : الشهيد الثاني ، الروضة البهية ، [تبريز : المطبعة الجديدة ١٢٩١] ج ١ ص ٣٣٩ . والاستاذ علي الحقيف ، الشركات في الفقه الاسلامي ، [جامعة الدول العربية : معهد الدراسات العربية العالية ١٩٦٢] ص ٦٥ .
- (٢ و ٣) يراجع : الشهيد الثاني ص ٣٣٩ .
- (٤) يراجع : الشهيد الثاني ص ٣٣٩ — والاستاذ الحقيف ص ٦٥ .
- (٥) يراجع : الشهيد الثاني ص ٣٣٩ .

وقد وردت هذه التسمية بلفظها الثاني [مقارضة] في رواية عن النبي [ص] :
 « ثلاث فهن البركة : البيع الى أجل ، والمقارضة ، واخلط البر بالسبع »

لبيت لا للبيع » (١) .

والتسمية الثالثة ذكرها الاستاذ الحنيف (٢) ناسباً إياها لبعض الناس ..
 وفيما أخاله : ان هذه التسمية ليست في مقابل التسميتين الاوليين ، وإنما
 هي من قبيل انطباق الكل على مصاديقه لوضوح ان المعاملة جنس تنظم فيه جميع
 انواع المعاملات كالبيع والاجارة والمضاربة وغيرها .

ومن البحوث حول التسمية الاولى [المضاربة] : افتراض بعضهم ان
 المضاربة من صيغ المشاركة التي تدل على صدور الفعل مسبباً عن أكثر من طرف
 امثال : المقاتلة والمبادلة .. المعنى العبر عنه في الاصطلاح بـ [المفاعلة] .

وفي تصوير المفاعلة - هنا - يقول السيد الطباطبائي : « مأخوذة من
 الضرب في الأرض لأن العامل يضرب فيها للسعي على التجارة وابتغاء الربح بطلب
 صاحب المال فكان الضرب مسبباً عنها فتحققت المفاعلة » (٣) .

وفي عقيدتي : ان امثال هذا البحث غير ذي فائدة بعد علمنا بأن (باب
 المفاعلة) في لغة العرب لا يقتصر على معنى المشاركة المشار اليه ، وإنما يعم صدور
 الفعل من طرف واحد ايضاً كما في امثال : المسارعة ، والمتابعة ، والموافقة ،
 والمطاوعة ، والمسألة ، وما شاكلها .

(١) الاستاذ الحنيف ص ٦٣ .

(٢) ص ٦٥ .

(٣) رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل ، (طبعة محمد علي الخراساني
 ١٢٩٢) ، مج ١ كتاب المضاربة .

تعريفها لدى الفقهاء

تعريف المضاربة في الكتب الفقهية التي بين يدي تختلف فيما بينها في محور المعاملة والنقطة الأساسية التي تركز عليها وتدور حولها .. واستطيع ان اصنفها على ضوءه الى اربعة اصناف وهي :

١ — ما تنصب فيه المعاملة على الاشتراك في الربح بين صاحب المال والعامل ..
مثل تعريف الاستاذ الحفيف : « وهي عقد على الاشتراك في الربح الناتج من مال يكون من طرف وعمل من طرف آخر » (١) .

وفيما يبدو لي ان الاستاذ صاغ تعريفه هذا مركزاً فيه على الاشتراك في الربح على اعتبار ان المضاربة نوع من الشركة ، كما ذهب اليه في بداية البحث عن المضاربة ، قال : « المضاربة نوع من الشركة لأنها شركة في الربح » (٢) .. وربما كانت هذه محاولة من الاستاذ في عدها نوعاً من الشركة ، وفيما أرى انها غير موفقة ، وبخاصة حينما نعلم ان الشركة معاملة بذاتها ، لها مقوماتها وخصائصها التي تفترق بها عن المعاملات الاخرى ، وان المضاربة معاملة اخرى غيرها ، تتميز بمقوماتها وخصائصها ايضاً .. لان مجرد الالتقاء بينهما من وجه — وهو الاشتراك في الربح هنا — لا يأتي مبرراً لاعتبار احدها نوعاً من الاخرى ..

هذا اذا كان يعني بالشركة مفهومها الفقهي .

أما اذا كان يعني بها مفهومها اللغوي .. فقد يتم ما ذهب اليه ، إلا ان سياق بحثه كانت حول المفاهيم الفقهية فيما فهمته منها .

٢ — ما تنصب فيه المعاملة على دفع المال للعمل بحصة من الربح .. كتعريف

(١) ص ٦٥ .

(٢) ص ٦٣ .

الشهيد الثاني : « وهي ان يدفع مالا الى غيره ليعمل فيه بحصة معينة من ربحه » (١)
 وهذا التعريف اقرب من سابقه الى واقع المضاربة ، غير ان صياغة التعريف
 تشعر بأن حصة العامل من الربح اجرة او جعل .. والمفروض في التعريف ان ينطوي
 على مقومات وخصائص المعرف بالشكل الذي يحتفظ للمعاملة بكيانها الخاص .
 ٣ — ما تنصب فيه المعاملة على دفع المال للتجارة مشروطاً بحصة من الربح ..
 مثل التعريف القائل : « وهي ان يدفع الانسان الى غيره مالا ليتجر فيه على ان
 يكون له حصة من الربح » ..

والذي يظهر لي من هذا التعريف ان الحصة — هنا — مشرطة في المعاملة
 مع ان الحصة مع الربح من حصوله — فيما يبدو — من عناصر المعاملة المقومة
 لها .. وهذا الاشتراط بهذا اللون من التعبير ربما يقربها الى الجمالة اكثر من
 تقريبها الى مفهوم المضاربة .

٤ — ما تنصب فيه المعاملة على التأكيد على رأس المال والعمل وتوزيع
 الربح مع حصوله على طرفي المعاملة .. كتعريف السيد الاصفهاني : « وهي عقد
 واقع بين شخصين على ان يكون رأس المال في التجارة من احدهما ، واذا حصل
 ربح يكون بينهما » (٢) .

وربما كان هذا التعريف اقرب من التعاريف السابقة الى واقع المضاربة
 لاشتماله على عناصرها الاساسية وهي : رأس المال والعمل وتوزيع الربح ان حصل
 مع مراعاة الصياغة الفنية في عرض المحتوى .

على ان الامر في محاكمة التعاريف سهل — كما يقولون — لانها — في
 الاغلب — لا يقصد منها غير شرح الاسم والاشارة الى المفهوم ، لا الالتزام
 (١) ص ٣٣٩ .

(٢) وسيلة النجاة « النجف الاشرف : المطبعة العلوية ١٣٤٦ » ص ٣٦١ .

بصوغها وفق قواعد التعريف المنطقي .

بين اللزوم والجواز

الذي يظهر من تتبع فتاوى الفقهاء — رضوان الله عليهم — : القول بأن المضاربة عقد جائز .. وقد نقل الاجماع على جوازها لدى فقهاء المذاهب الأربعة الفقيه ابن رشد (١) .. ونقل الاجماع على الجواز لدى فقهاء المذهب الجعفري السيد الطباطبائي ، مؤيداً به رأيه في جوازها ، ومدعماً إياه ايضاً بـ (الأصل) — ويعني به اصل الاطلاق — وبـ « انها وكالة في الابتداء ثم قد تصير شركة وكلتاها جائزتان فلتكن كذلك » (٢) .

ثم ان الجواز — هنا — من الجانبين : صاحب رأس المال والعامل ، كما هو صريح عبارة الطباطبائي ، ومضمون عبارة ابن رشد ، حسبما حكاها عنه الاستاذ الحفيف .

والذي يظهر ان هذا الاتفاق بين الفقهاء قائم على اصل الجواز .
اما ما يتفرع عليه من احكام الفسخ في مختلف مواقعها ومجالاتها ، فوضع اختلاف بينهم .

فقد قصر بعضهم جواز الفسخ على ما قبل شروع العامل بالعمل .
وقد شرط الحنفية جواز الفسخ بأن يعلم الفاسخ من المتعاقدين صاحبه « إذ انها تتضمن الوكالة ولا ينعزل الوكيل بعزل الموكل إلا اذا علم ، كما لا يملك الوكيل عزل نفسه إلا اذا اعلن الموكل بذلك » (٣) .

(١) يراجع الحفيف ص ٨٥ .

(٢) كتاب المضاربة .

(٣) الحفيف ، ص ٧٥ .

وشرطه آخرون بنض المال — أي تحوله نقوداً — « حتى يتبين ما اذا كان هناك ربح مشترك بين المضارب ورب المال ، فاذا لم يكن المال ناضاً كان للمضارب عندئذ ان يقوم ببيع العروض بالدرهم والدنانير لينض رأس المال ويظهر الربح ، ولا يملك رب المال عندئذ نهيه عن ذلك لما في ذلك من ابطال حقه (البدائع ج ٦ ص ١٠٩ ، وكشاف القناع ج ٢ ص ٢٦٩ ، ونهاية المحتاج ج ٥ ص ٢٣٦ ، والرددير ج ٣ ص ٥٣٦) » (١) .

واشترط المالكية جواز الفسخ بعد نض المال بعدم « سفر العامل لأجل العمل في المال وكان تزوده من ماله ما لم يقم رب المال بتعويضه عن ذلك . فان عوضه عن ذلك كان له الفسخ كما يكون للمقارض في هذه الحال دون ان يمنعه تزوده من ماله لتجاوزه بذلك عن حقه ، فان تزود من مال المضاربة امتنع على المقارض الفسخ وجاز لرب المال ما لم يطعن ويشرع في السفر ، فان شرع فيه لم يجز له منعه بل يلزمه ابقاء المال في يده الى نضوضه » (٢) .

واطلق بعضهم جواز الفسخ ، وعممه آخرون الى جميع مواقعه .. يقول السيد الاصفهاني : « يجوز لكل منهما فسخها قبل الشروع في العمل ، وبعد حصول الربح ، وبعده ، صار المال كله نقداً ، أو كان فيه اجناس لم ينض بعد » (٣) .

وكذلك اختلفوا في فسخ المضاربة المؤجلة [الموقته] قبل انتهاء وقتها . فذهب بعضهم الى جواز الفسخ ، يقول الاصفهاني : « بل اذا اشترط فيها الأجل جاز لكل منهما فسخها قبل انقضائه » (٤) .

(١) م . ن .

(٢) الحنف ص ٧٦ .

(٣) ص ٣٦٤ .

(٤) م . ن .

وهو الذي يظهر من فتاوى فقهاء المذهب الجعفري فيما لدي من كتبهم .
ومذهب الحنفية والحنابلة — كما يستظهره الخفيف — لا يختلف عنه عند
اطلاقها وعدم تقييدها بأجل (١) .
أما الشافعية والمالكية فأنهم لا يجوزون توقيتها ، « وإذا وقتت بوقت
كانت فاسدة » (٢) .

عناصرها:

تتألف المضاربة من العناصر التالية : صاحب المال ، العامل ، رأس المال ،
العمل ، توزيع الربح ، الإيجاب ، القبول .
وسأُتحدث عن كل منها في حدود مدخليته في تأليف المعاملة كمعصر :
١ — صاحب المال :
وهو كل من توفر على الصفات الآتية : البلوغ ، العقل ، الاختيار ، عدم
الحجر لفلس أو سفه (٣) .
أو هو كل من توفر على شروط الوكيل التي تؤهله للوكالة على اعتبار أنها
نوع من الشركة ، وإن الشركة تتضمن الوكالة — كما يذهب إليه الاستاذ
الخفيف (٤) .

(١) يراجع : ص ٧٦ .

(٢) م . ن .

(٣) يراجع : السيد الطباطبائي ، العروة الوثقى [طهران : المطبعة الإسلامية
١٣٧٣] ، والسيد البروجردى والسيد الاصطهباناتي في تعليقاتهما عليها ص ٥٩٥ .
والسيد الخوئي ، التعليقة على العروة الوثقى [النجف : مطبعة الآداب ١٣٨٠]
الطبعة الثانية ص ١٣٥ .
(٤) ص ٦٨ .

٢ - العامل :

ويسمى [المضارب] - بالكسر - و [المقارض] - بالفتح - وهو كل من
توفر على شروط الوكيل المشار إليها ..
او هو كل من توفر على صفات صاحب المال - المذكورة آنفاً - عند
الحجر لفلس (١) .

٣ - رأس المال :

يعتبر في رأس المال لصحة المضاربة به توفره على الشروط التالية :

- ١ - ان يكون عيناً .. يراد بالعين هنا - ما يقابل المنفعة .
- ٢ - ان يكون حالاً - أي حاضراً - ، ويقصد به ما يقابل الدين .
- ٣ - ان يكون نقداً مالياً ، ويراد به ما يقابل العروض ، منقولا وغيره
وللفقهاء - هنا - اختلاف حول نوع النقد المالي الذي تصح به المضاربة
ينحصر في مذهبين هما :

أ - مذهب المشهور .. ويتضمن اشتراط ان يكون رأس المال من الدنانير
الذهب والدرهم الفضة المضروبين رسمياً للمعاملة والتداول .. فلا تصح المضاربة
بغيرهما .

ب - مذهب غير المشهور .. وفخواه : جواز المضاربة بالدنانير والدرهم
المذكورين وما يقوم مقامهما من النقد المالي كالدينار الأوراق .
وأهم ما استدلل به المذهب الأول هو [الاجماع] ، لأن الأدلة الأخرى غير
الاجماع التي سبقت في هذا المجال امثال « اصابة الفساد - هنا - السالبة عن
معارضة اوفوا بالعقود ، والمؤمنون عند شروطهم ، ونحو ذلك مما يراد منه
العقود اللازمة ، وعن الاطلاقات التي لم تسق لبيان ما تجوز به المضاربة وانما هي
(١) يراجع المصدر الأسبق .

في معرض احكام اخرى » (١) .. ربما كانت غير ناهضة في الاثبات .. يقول
 الشهيد الثاني : « وليس ثمة علة مقنعة غيره — يعني الاجماع — » (٢) ، ويقول
 السيد اليزدي : « وان لم يكن عليه دليل سوى دعوى الاجماع » (٣) .
 وقد تأمل في الاجماع المذكور الشيخ صاحب الجواهر .. يقول : « وان
 كان — يعني الاجماع — لا يخلو من تأمل ضرورة الاكتفاء بتجارة عن تراض
 ونحوه في ذلك » (٤) .. ويقول السيد اليزدي معلقاً على تأمله : « نعم تأمل
 فيه — اي الاجماع — بعضهم ، وهو في محله لشمول العمومات [يقصد امثال :
 تجارة عن تراض] إلا ان يتحقق الاجماع » (٥) .. ويقول السيد الخوئي في تعليقه
 على عبارة اليزدي المذكورة ، معلقاً ايضاً على الاجماع الذي ذكره صاحب الجواهر :
 « ان الاجماع لم يثبت وعبرة القاضي في الجواهر تدل على تحقق الاجماع على
 صحة المضاربة بالدراهم والدنانير لا على عدم صحتهما في غيرها » (٦) ..
 وحين يقوم الاجماع على صحة المضاربة في الدينار والدراهم لا على عدم الصحة
 في غيرها تبقى العمومات امثال « إلا ان تكون تجارة عن تراض منكم » شاملة
 للمضاربة بما يقوم مقامهما من النقد ، فتصح به .
 وربما كان هذا هو دليل المذهب الثاني .

(١) الشيخ صاحب الجواهر ، متاجر جواهر الكلام [ايران : مطبعة

سيد مرتضى ١٣١٢] ص ٤٦٣ .

(٢) ص ٣٤١ .

(٣) ص ٥٩٥ .

(٤) ص ٤٦٣ .

(٥) ص ٥٩٥ .

(٦) ص ١٣٥ و ١٣٦ .

ومن ذهب اليه بالاضافة الى من اشير اليه الشيخ آل ياسين [قده] (١) .

٤ — ان يكون معلوماً بوصفه — كما هو المعروف — وبمقداره ..

نص عليه بعضهم .

وذهب آخرون كالسيد الحكيم الى عدم اشتراط معلومية رأس المال بالمقدار .

قال : « لا يشترط العلم بمقدار المال ، وان كان احوط » (٢) . . . واشترط

آخرون كالسيد الخوئي العلم بالوصف والمقدار من باب الاحتياط والاولى (٣) .

٥ — ان يكون معيناً .. ويعنون به ما يقابل المشاع ، كما « لو اضم

مالين وقال : قارضتك بأحدهما او بأيهما شئت » فالمضاربة لا تنعقد لفقدان شرط

تعيين رأس المال . وربما الغي اشتراط التعيين مع العلم بوصف رأس المال ومقداره .

يقول السيد اليزدي : « نعم لا فرق بين ان يكون مشاعاً او مفروزاً بعد العلم

بمقداره ووصفه ، فلو كان المال مشتركاً بين شخصين فقال احدهما للعامل : قارضتك

بمحضتي في هذا المال ، صح مع العلم بمحصته من ثلث او ربع ، وكذا لو كان للعالم

مئة دينار — مثلاً — فقال : قارضتك بنصف هذا المال صح » (٤) .

ولكن هناك من الفقهاء من يقرب عدم اعتبار هذا الشرط (٥) .

٦ — ان يكون بيد العامل .. يقول السيد اليزدي : « ذكر بعضهم :

(١) يقرأ : بلغة الراغبين في فقه آل ياسين | النجف الأشرف : مطبعة

الزهراء ١٣٦٩ | الطبعة السادسة ، ص ١٤٠ .

(٢) منهاج الصالحين ج ٢ ، المضاربة .

(٣) يراجع : ص ١٣٦ .

(٤) ص ٥٩٥ .

(٥) يقرأ : السيد الخوئي ص ١٣٦ .

انه يشترط ان يكون رأس المال بيد العامل ، فلو اشترط المالك بيده لم يصح « (١) »
ويقول الاستاذ الحفيف : « وكذلك يشترط ان يسلم رأس المال الى المضارب
ليتمكن من العمل فيه ، فلا تصح المضاربة اذا اعطى لأمين آخر غير المضارب
وكذلك لا تصح اذا اشترط رب المال ان يعمل مع المضارب في رأس المال ، لأن
هذا الشرط يجعل لرب المال يداً عليه ، فكان ذلك شرطاً مخلاً بكال التسليم الى
المضارب ، ذهب الى ذلك الحنفية والشافعية ، ويرى المالكية : انه اذا تضمن
عقد القراض شرطاً من رب المال او من المقارض على ان يعمل رب المال معه او
على ألا يعمل المضارب إلا بعد مراجعته واستشارته او اشتراط رب المال عليه اميناً
فسدت المضاربة ، حتى اذا عمل المضارب في المال لم يكن له إلا اجر مثله لأن هذه
الشروط تخل بكال التسليم كما قدمنا . والى ذلك ذهب الشافعية — راجع الدردير
ج ٣ ص ٥٢١ ، والنهاية ج ٥ ص ٢٢١ — « (٢) » .

ويعقب السيد اليزدي عبارته السالفة الذكر بقوله : « لكن لا دليل عليه
فلا مانع ان يتصدى العامل مع كون المال بيد المالك كما عن التذكرة » (٣) .
واليه ذهب الحنابلة ، يقول الحفيف : « وذهب الحنابلة الى جواز اشتراط
هذا الشرط فاذا شرط لم يخل بصحة المضاربة — راجع كشف القناع ج ٢
٢٦٣ — ، حتى لو قال رب المال لرجل : اعمل معي في هذا المال فما كان من
ربح فهو بيننا ، صح ذلك ، وكان قراضاً صحيحاً نقله ابو داود عن احمد » (٤) .
والملاحظ هنا : ان الأمر يدور — في واقعه — حول اعتبار تسليم رأس

(١) ص ٥٩٦ .

(٢) ص ٧٠ .

(٣) ص ٥٩٦ .

(٤) ص ٧٠ .

المال الى العامل ، وعدم اعتباره .. فالذي يظهر ممن يعتبر هذا الشرط كالحنفية والشافعية والمالكية : ان تسليم رأس المال الى العامل شيء مفروغ منه .. والذي يظهر ممن لم يعتبره كالحنابلة والامامية : ان تسليم رأس المال الى العامل شيء غير مفروغ منه .. فاشتراط رب المال على العامل مثل هذا الشرط يتفرع — في الواقع — على اعتبار شرطية التسليم وعدمها .

وعلى ضوءه : فطبيعة البحث من ناحية منهجية تفرض — عادة — ان يكون البحث اولاً حول شرطية التسليم ، وثانياً حول ما يتفرع عليها من امثال الاشتراط المذكور .

والحديث — هنا — وبخاصة من جانب المثبتين ، لم يدر حول اثبات شرطية التسليم ، وإنما اخذت — كما قلت — مفروغاً عنها .. نعم ، ربما دار من جانب النافين فقط حول نفيها حسبما يظهر مما اشار اليه السيد اليزدي من رأي العلامة الحلي في التذكرة حيث نفى الدليل .. ولعله لعدم وجود نص يدل عليه ، فيرجع في امثاله — تمشياً مع مناهج البحث الفقهي — الى الأصل ، وهو — هنا — اصالة الاطلاق أو عدم الاشتراط .

٧ — ان يكون بمقدار لا يعجز العامل عن التجارة به مع اشتراط رب المال عليه مباشرة العمل بنفسه (٧) .

« يتبع »

كلية الفقه

عبد الهادي الفضلي

سؤال وجواب

تلقت المجلة الرسالة التالية من صاحب التوقيع :
هيئة تحرير مجلة النجف الموقرة
تحية

قرأت لبعض المستشرقين رأياً ينسب التناقض فيه الى القرآن الكريم ويضرب المثل على ذلك بأمثال هذه الآيات :
« ما اصاب من مصيبة إلا باذن الله » .. « وما اصابك من سيئة فمن نفسك » ، فهل بوسعكم التفضل بتوجيه سؤال حول الموضوع الى استاذ الفلسفة الاسلامية في كلية الفقه وإذا كان من الممكن له الافاضة في موضوع حرية الانسان ومدى ارتباطه بقضاء الله وقدره من جهة وعلاقة ذلك بالأسباب الطبيعية من جهة اخرى ، تمهيداً للإجابة على دعوى ذلك المستشرق وغيره ، ونحن في انتظار قراءة الجواب في العدد القادم ولكم الشكر .

محمد علي جعفر

بغداد

وقد وجهت المجلة بدورها هذه الرسالة الى استاذنا العميد ورجته اجابة طلبه فوافانا سماحته مشكوراً بهذا الجواب القيم ، وبالمناسبة نرجو أن نكون عند حسن ظن قرائنا دائماً ، ونحن على استعداد لوضع كل ما نملكه من امكانيات علمية وثقافية تحت تصرفهم خدمة للمبدأ الذي نؤمن به جميعاً وتحقيقاً لرسالتنا الاسلامية المقدسة .

هيئة التحرير

بسم الله الرحمن الرحيم

من الامور التي شغلت بال المسلمين من اقدم عصورهم مسألة السببية الطبيعية التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة حرية الارادة للانسان ومسألة القضاء والقدر ، بل ان هذه المشاكل اثيرت من اقدم العصور الفلسفية ، وما اثيرت عند المسلمين إلا من نتيجة هجوم الآراء اليونانية المترجمة على المحيط الاسلامي . لقد اثيرت هذه المشاكل والناس على العموم انقسموا فيها على انفسهم الى طائفتين : طائفة لاحظت ان نظام الحياة يقوم على العلة والمعلول والسبب والمسبب فرأت ان المسبب لا بد له من سبب وإن السبب التام إذا وجد لا يتخلف عنه المسبب فقصروا رأيهم وملاحظتهم على هذه الناحية ، فظنوا أن السبب الطبيعي هو كل شيء في وجود المسبب . وهذا هو رأي المفوضة التي غالت في حرية الانسان فنسبت اليه خلق افعاله .

وطائفة ثانية لاحظت ان قدرة الله شاملة لكل شيء فهو السبب الحقيقي لوجود الأشياء فقصروا رأيهم وملاحظتهم على هذه الناحية ، فظنوا انه لا سبب طبيعي للأشياء وإنما جرت عادة الله تعالى على ان يوجد شيء على اثر وجود شيء سابق عليه فسمي الأول مسبباً والثاني سبباً .

ولا اعلم مفكراً في العالم القديم والجديد استطاع ان يحل هذه المشكلة الفكرية العالمية التي رافقت تفكير البشر من القديم كما حلها أئمة آل البيت « ع » في كلماتهم الخالدة (لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين) الى كلمات اخرى تؤدي هذا الهدف الدقيق . وسنعود اليها .

خلاصة مقالة منكري السببية

وخلاصة ما يقوله المجبرة : انه لا سبب حقيقي إلا الله تعالى ولا يتحقق شيء

في الوجود إلا بإرادته وقدرته التي هي العلة التامة لكل موجود . وما هذه السببية التي نشعر بها ويحكم بها وجداننا وتتضى به بديهة عقولنا إلا سببية ظاهرية مجعولة من الله تعالى بالجعل التأليفي بين ذات السبب وكونه سبباً .

ويقولون : انه في الحقيقة لا علاقة ذاتية بين الأشياء وبين الأسباب ومسبباتها ومعنى ذلك انه تعالى جرت عادته في تقديره ان يوجد الأشياء ويخلقها عند ما يوجد اشياء اخرى نسميها بالأسباب لأننا نراها كذلك تترتب في وجودها ، وإلا فيمكن عقلا ان يحصل السبب كالنار مثلاً مع توفر كل شروط الاحراق ولا يحصل المسبب وهو الاحراق . كما يمكن عقلا ان يحصل المسبب وهو الاحراق ولا نار ولا سبب آخر إلا إرادة الله .

وعلى هذا فكل القضايا الشرطية عندهم لا تكون إلا من نوع القضايا الاتفاقية في واقع الأمر .

قالوا : « ان الاشياء انما تحصل وتوجد بإرادة الفاعل المختار وقدرته وهو الله تعالى وإرادته العلة التامة لوجود الأشياء ، فاذا كانت القدرة هي العلة التامة فلا يكون شيء واجباً عند حصول الاسباب الطبيعية ولا يكون شيء مفقوداً بحسب الوجود عند فقدان الأسباب والشرائط ، ولكن جرت عادة الله تعالى في الموجودات ان الأشياء تحصل عند وجود شرائطها وتعدم عند انعدامها ... بل جاز في العقل تحقق الشرائط وتخلف ذلك الشيء وجاز تحققه مع انتفاء الشرائط إذ لم يلزم منه محال عقلي » .

وكان الذي دعا هذه الطائفة من المسلمين الى مقاتلتهم الحفاظ على بعض العقائد الاسلامية التي رأوا انها لا تتم إلا بهذه المقالة ، إذ تصوروا انه لو كان للاسباب تأثير حقيقي فيلزم القول بالتفويض ، إذ لم يتصوروا هناك فكرة ثالثة تجمع بين السببية الطبيعية وإن كل شيء بخلق الله وقضائه . وحينئذ اعتقدوا بأن القول

بالسببية الطبيعية يلزم ان يكون لله شركاء في الخلق بعدد الأسباب الطبيعية . وهذا ما ينافي عقيدة التوحيد في الخلق ، بل هو من اقبح انواع الشرك ، فان التوحيد ان نعتقد انه ليس الفاعل الحقيقي إلا الله ولا خالق سواه ، إذ ان رحمته وسعة كل شيء ويستحيل ان يخرج مخلوق عن سلطانه .

ولعل مما دعاهم ايضاً الى هذه المقالة تصحيح المعجزات والكرامات للأنبياء والأولياء ، إذ ظنوا ان الأسباب الطبيعية لو كانت هي المؤثرة وانه لا بد منها في إيجاد المسببات وانه يستحيل تخلف المسبب عن سببه استحالة وقوع المعجزات كتسبيح الحصى ، وحنين الجذع ، وجعل النار برداً وسلاماً على ابراهيم ، وبراء الأكاه والابرس من المسيح ، وانقلاب العصا حية تسعى بيد موسى ... الى غير ذلك من معجزات وقعت من دون حصول اسبابها الطبيعية .

ومما رتبوه على هذا الاصل عدة آراء اتفقوا عليها :

[منها] جواز رؤية الله يوم القيامة على ما روى من انه تعالى يرى يوم القيامة كالقمر الطالع ، فانه بناء على اصلهم المتقدم لا يشترط في تحقق الرؤية الحقيقية ان تتحقق شروطها التي يسميها الناس شروطاً ، فيجوز ان يتجلى الله لبصر الانسان لا لبصيرته فقط ، فتراه عينه كما يرى الاجسام المنيرة ، وإن كان هو تعالى منزهاً عن الجسمية وعوارضها ومنزهاً عن الجهة والتحيز . ولا مانع عقلي عندهم من ذلك .

[منها] انكار حرية الارادة في الانسان والقول بأنه مجبور ، لانه إذا كان الله هو الفاعل لجميع الاشياء ومنها افعال الانسان واختياره وارادته ، فالعبد ليس إلا موضعاً لفعل الله ولا يستحق ان يسمى فاعلاً بالمعنى الحقيقي ولا مختاراً . الى غير ذلك من آراء تنشأ من مقالة انكار السببية الطبيعية بين الاشياء .

تلك خلاصة مقالة منكري السببية الطبيعية ، وهي لا تقصر في الحقيقة عن مقالة منكري اصل السببية في كون كل منهما مصادمة للبديهية العقلية المتحركة في مصير الانسان وفي كل شيء ، في حياته من تفكيره وقوانينه وعلومه واعماله ، ولولا اليقين بالسببية بين الاشياء والشعور بها شعوراً ذاتياً لامتنع عليه ان يستيقن بأي شيء في الوجود وبأية نتيجة من النتائج العلمية والعملية ، لانه إذا جاز عنده ان يتخلف المسبب عن سببه الطبيعي ويوجد المسبب بلا سبب طبيعي فانه مع هذا الاحتمال لا يبقى مجال لليقين بأي شيء في الوجود إلا بما هو موجود فعلاً . بل حتى هذا لا يمكنه اليقين به إذ يجوز عنده ان ينظر غير المنظور وان يلمس غير الملموس وان يسمع غير المسموع وهكذا .

وهذه بعينها مقالة السوفسطائيين الذين يشكون بكل شيء ولا يثقون بأي موجود . والانسان الذي ينكر البديهيات الاولى ويتنكر لها ليعجز العلم عن اقصاءه ، بل لا ينبغي ان يعد من البشر لانه لا بد ان يبقى غير واثق بنفسه ولا بشريته وانسانيته .

والانسان مهما بالغ في التشكيك في الاشياء لا يمكنه ان ينكر نفسه وذاته فلا يمكن ان ينكر شعورها ووجدانها . والعلوم البديهية الاولى التي تحصل للانسان هي من وجدانياته بل هي من اوضح وجدانياته ، فكما لا يستطيع ان يشك في انه شاك وانه جائع وعطشان ، خائف او آمن ، مسرور او حزين ، كذلك لا يستطيع ان يشك في انه عالم متيقن بهذه الامور البديهية . ومع علمه بأنه عالم بها كيف يصح له ان يفرض نفسه شاكاً بها إلا إذا كان مغالطاً لنفسه خائئاً لها . ومن اجل هذا يعد من اوضح مواضع السفسطة الفكرية والمغالطة الذهنية ان يحاول الانسان ان يقنع نفسه بأنه تحصل له الرؤية بالعين الباصرة للشيء المجرد عن الجسمية والحيز والجهة ، وما هو إلا كمن يوهم نفسه انه يستطيع ان يرى القمر

وهو فاقد للبصر وبعد ذلك جائزاً في العقول .

وكيف يجزم بان مثل هذا جائز الوقوع والجزم كسائر الممكنات لا بد له من
علة توجبه ، وإذا أنكر لزوم تأثير العلة ، فمن أين يأتيه هذا الجزم ولا
مستند له عنده .

* * *

واما قصة خلق الافعال فلاجل كشف المغالطة التي وقعت للناس فيها فان

نقول : ان الفاعل فاعلان فاعل ما منه الوجود وفاعل ما به الوجود .

١ — (الفاعل ما منه الوجود) : هو الذي يفيض الوجود ويخلقه أي
ما هو بذاته مفيد نور الوجود ومعطيه ومصدره . وهذا منحصر في واجب
الوجود الغني بوجوده عن كل ما سواه ، فلا يجوز ان ينسب الى غيره افاضة الوجود
واعطاؤه وافادته وإلا لكان ذلك الغير شريكاً له في الخلق شريكاً له في سلطان
الوجود ، والله تعالى مالك كل شيء مالك السماوات والارض واليه ترجع الامور
ولذا نقول ان المفوضة الذين ينسبون التأثير الى الاسباب الطبيعية بمعنى ان منها
وجود الممكنات هم في عداد المشركين ، بل قولهم اقبح من كل شرك ، لان
تعدد الشركاء على عدد الاسباب الطبيعية في الوجود على قولهم .

٢ — (الفاعل ما به الوجود) : هو السبب الطبيعي المباشر لفعل الاشياء
سواء كان سبباً ذا اختيار و ارادة كالانسان او سبباً بالطبع لا اختيار له ولا ارادة
كالنار في الاحراق مثلاً ، فان السبب الطبيعي المباشر يكون واسطة في فيض
الوجود من خالق الوجود فيمر فيض الوجود منه الى غيره . وهذا منحصر في
غير الله تعالى لانه تعالى لصرافة وجوده ولتنزهه يستحيل فيه الاتحاد مع الممكنات
ليكون مباشر الحركات والافعال .

واذا عسر عليك تعقل هذا الامر فاعتبر ذلك لتمثيله في ذهنك بمرور فيض

نور الشمس من المرآة - مثلاً - على شيء آخر ينعكس ضوءها عليه ، فان المباشر الى استنارة هذا الشيء هو المرآة ، ولكن في عين الوقت ان هذا النور المفاض هو نور الشمس حقيقة بلا تجوز ولا تأويل لا نور المرآة إذ لا نور ذاتي لها لولا الشمس ، ولكن لولا المرآة لما اكتسب هذا الشيء النور من الشمس بل إنما الذي انعكس عليه إنما هو نور المرآة حقيقة لأنها مستنيرة حقيقة ومضيئة حقيقة غير ان نورها بنفسه هو نور الشمس بلا تجوز وتأويل في كل ذلك .

فالمرآة بالنسبة الى استنارة هذا الشيء كفاعل ما به الوجود والشمس بالنسبة ما منه الوجود ، وكل منهما له التأثير الحقيقي في استنارة الشيء لكن جهة تأثير المرآة غير جهة تأثير الشمس . وليس ذلك من باب اشتراك علتين مستقلتين في ايجاد شيء واحد احدهما في عرض الآخر ، ولا من باب اشتراك علتين يكون مجموعهما علة واحدة للشيء يتعاونان على ايجاده ، بل شأن المرآة الاعداد للفيض وهي جهة تختص بها المرآة دون الشمس وشأن الشمس افاضة النور وهي جهة تختص بها الشمس دون المرآة . فلا يصح ان نعتبر الشمس معدة لافاضة النور لأن النور منها ، ولا يصح ان نعتبر المرآة مفيضة للنور لأنها ليس لذاتها نور مستقل غير مستفاد من الغير ، ومع ذلك هي مصدر نور ذلك الشيء ولولاها لما اكتسب هذا النور .

وهكذا يقال في نور الوجود المفاض على جميع الكائنات من الله تعالى فانه الخالق لكل موجود ووجود ، ولكن افاضة النور على الأشياء الطبيعية الموجودة بواسطة اسبابها المباشرة لها التي تكون وسائط في الفيض ، وهي المعدات لافاضة نور الوجود على معلولاتها .

ومن هنا قال أئمتنا عليهم السلام : « لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين » ، فانه هذا هو الأمر بين الأمرين ، فانه لو كان الله تعالى هو الفاعل

ما منه الوجود وما به الوجود لكان الجبر وبطل التكليف وبطل الثواب والعقاب ، ولو كان السبب الطبيعي هو الفاعل ما منه الوجود وبه الوجود لكان التفويض ولكان كل سبب شريكاً لله في الخلق ، ولكنه لا هذا ولا ذلك بل فاعل ما منه الوجود هو الله تعالى وحده لا شريك له في خلقه وما هو فاعل ما به الوجود هو السبب الطبيعي ، ويستحيل ان ينسب الفعل من هذه الجهة الى الله تعالى ، بل الأشياء إذا طلبت بلسان استعدادها عند حصول اسبابها الطبيعية كاملة ان تدخل في نظام الوجود فان الله تعالى كريم عليم خبير ولا يخل في ساحته ، فلا بد ان يفيض الوجود على هذه الأشياء الطالبة بلسان استعدادها للوجود ان يشملها برحمته الى وسعت كل شيء .

والحاصل ان السبب الطبيعي لما كان وجوده من الله تعالى وبذاته الفقير اليه والحاجة فيستحيل ان يكون مستقلاً في اليجاد أي خالقاً لوجود مسببه سواء كان مختاراً كالانسان أو غير مختار كالأسباب الطبيعية الفاعلة بالطبع ، وإلا لكان خارجاً عن سلطان الله ، ولكان خالقاً في قبال الله تعالى ، فيكون شريكاً له في الخلق وهو محال ، ولما كان الطبيعي مباشراً للفعل ومصدراً للوجود فانه يكون فاعلاً حقيقة ويستحيل ان يتصف الله تعالى بهذه الفاعلية الى مباشرة الأعمال والأفعال ، وإلا لكان متحداً مع الممكنات ومحدوداً بمحدودها ، وهو لصرف وجوده منزه عن كل ذلك . ولذا ترى ان الله تعالى خالق لوجود القيام فينا ولكن لا يصح أن نسميه قائماً وخالق لوجود النوم فينا ولكن لا يصح أن نسميه نائماً وهكذا ، فان كونه خالقاً لوجود الأشياء والأفعال لا يلزم ان يتصف بها اتصاف الفاعل المباشر بها ، وإنما كما قال تعالى : « ما أصاب من مصيبة إلا باذن الله » . وهذا يتضح كيف تنفي شبهة الجبر في افعال الانسان فان الانسان هو الفاعل حقيقة لافعاله باختياره وارادته وهو المباشر لها ، وإذا تحصل الارادة من الانسان

الموجبة لوجود المراد فان الله تعالى كما قلنا كريم لا يبخل في ساحته فيفيض الوجود على ذلك الفعل أي انه بإرادة الانسان واختياره يدخل فعله في نظام الوجود فالله تعالى وإن كان مسريداً لفيض الوجود وعلى ذلك الفعل لكننا يريد به حيث يصدر باختيار الانسان وادارته . فلا يوجب ذلك ان يسلب الانسان عن اختياره بل هو يؤكد اختيارية الانسان في افعاله وكونها مرادة له .

وشبهة الجبر إنما تتحكم إذا لم نستطع التفرقة بين الفاعل ما منه الوجود وبين الفاعل ما به الوجود ، فإذا فهمنا من كون الله خالقاً لأفعال الانسان انه الفاعل لها بجميع معنى الفاعلية حتى الفاعل بمعنى ما به الوجود فلا شك حينئذ يكون الانسان مسلوب الاختيار في فعله ولا قيمة لاختياره في جنب اختيار الله ، وحينئذ يكون الجبرة على حق فيما ذهبوا اليه . ولكن فهم هذا من فاعلية الله وخالقيته للأشياء ناشي من القصور عن فهم معنى الخلق ، فاختلط على هؤلاء معنى الفاعل بمعنى ما منه الوجود والفاعل ما به الوجود ، وتخليلوا ان انكار الجبر انكار لفاعلية الله فيؤول الى القول بالتفويض واخراج الله تعالى عن سلطانه ونسبة الخلق الى الأسباب الطبيعية فتعدد الشركاء لله في الخلق على تعدد الأسباب .

فالأمريين الأمريين هو الحق الصريح في تفسير القضاء والقدر كما يقتضيه البرهان الصحيح ونطق به أهل بيت العصمة الذين لم يسبق الى التصريح به سابق من قبلهم وعجز عن فهمه ذوا العقول . وهذا من اعظم الأدلة على امامتهم وبلوغهم الغاية في ادراك حقائق الأشياء ، في عصر اعتصر فيه بعض المسلمين الأفكار الفلسفية وراموا التحليق بها الى فهم حقائق الدين والكون من دون الالتجاء الى أئمة الهدى فحصدت اجنحتهم ووقفوا في هوة من الأوهام مهلكة ، إذ شرق قوم فقالوا بالجبر وغرب آخرون فقالوا بالتفويض .

ولا نعدم من القرآن الكريم اشارة بل تصريحاً بالأمريين الأمريين كقوله

تعالى : « ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » . وقوله تعالى : « ومن يؤمن بالله يهد قلبه » . وقوله : « وما كان لنفس ان تؤمن إلا باذن الله » . ولو هذا المعنى من الامر بين الامرين لكان قوله تعالى : « وما اصابك من سيئة فمن نفسك » ، وقوله تعالى : « وما اصابكم من مصيبة فيما كسبت ايديكم » . معارضاً لقوله تعالى المتقدم : « ما اصاب من مصيبة إلا باذن الله » . وبهذا المعنى من فهم القضاء والقدر لا يعسر علينا ان نفهم كثيراً من النصوص القرآنية التي ظنوا انها متعارضة بظواهرها .
عميد كلية الفقه

محمد رضا المظفر

حديث في القضاء والقدر

قال اصبغ بن نباته :
لما انصرف امير المؤمنين من صفين قام اليه شيخ - فقال :
اخبرنا يا امير المؤمنين عن مسيرنا الى الشام ، أكان بقضاء الله تعالى وقدره ؟ فقال امير المؤمنين (ع) : والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطننا موطناً ولا هبطنا وادياً ولا علونا قلعة إلا بقضائه وقدره . فقال له الشيخ : عند الله احتسب عنائي ، ما أرى لي من الأجر شيئاً .
وفي منصرفكم وانتم منصرفون ، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين . فقال الشيخ : كيف والقضاء والقدر ساقانا . فقال :
والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهي ، ولم تأت لائمة من الله لمذنب بالذم من المحسن ، ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى واهل العمى عن الصواب ، وهم قدرية هذه الأمة ومحجوسها .

استراحة قليلة

من جوامع الكلم :

- * صنائع المعروف تقي مصارع السوء .
- * الخلق كلهم عيال الله ، فأحبهم اليه انفعهم لعياله .
- * شر الناس ذو الوجهين الذي يأتي هؤلاء يوم وهؤلاء يوم .

اقوال شائعة :

- * لا يوجد انسان لا يقول كلاماً سخيلاً ولكن المصيبة أن يقول الكلام السخيف بصورة جادة .
- * احسن علاج لقلب محطم هو ان تحطمه مرة اخرى
- * ان اعظم منطقة في العالم لم يكتشفها احد تقع تحت قبعتك .
- * من الصعب ان تكون مخلصاً لنفسك ولكن من السهل ان تخلص للآخرين .
- * اتمنى ان انفق حياتي كلها بالسفر .
- * لو كان في استطاعتي ان استعير حياة اخرى انفقها في بلادي .
- * اجاب احد العمال على درجة الاستفتاء التي اعطيت له على كل الاسئلة ، وكتب امام الحالة التي سئل فيها عن رئيسه المباشر
- * فكتب زوجتي .

افكار ضاحكة :

- * صادف رجل احد اثرياء الحرب في شارع الرشيد ببغداد وعندما سأله الرجل عن المكان الذي يقصده اجابه ثري الحرب قائلاً : « اريد ان احلق في محل باتا » (وباتا) شركة مصرية معروفة لبسح الاحذية .

موكب الشعر

الصدى التأثر

نظمها الشاعر في عام ١٩٥٩

يجول على وطني ساهما
صداك السخي !
ويوقظ في ناظري الأسي
بعيداً .. بعيداً ، كرجع الصدى
عميقاً كظل الدهور !! .
وتحمد في أفق المعتم خيوط الضياء
وتغفو الزهور
وتذبل أوراقها الزاهية
ويجثو صداك !
على تربتي .
يحدث عن حالكات السنين !!
ويكشف عن ثورة لاهبة
وراء الظلام !!
وتحت الرمال ، وبين الجبال
حديث دفين !!

ويلتهم الساهر اليافع
 صداك السخي ،
 بجنح المساء ..
 وتلمع عيناه للذكريات
 فينتفض الساعد الشامخ
 يقلب في صفحات العصور ،
 ويفزع من لوعة في السطور .
 ومن آهة في ثنايا الحروف !!
 هنا الثأر كالمرجل الغاضب !!
 لأمسي ،
 وأمسي حديث مريع !
 طواه الزمان !!
 طوته الحقود !!
 حكايات اسطورة عابرة
 رواها — على غابات السنين —
 لنا السامرون .
 يقولون :

وهذا الصدى الساخر
يحدث عن قصة الظالمين !!
ويهزأ من لهثات الجراح !!
ومن شهقة نفرة في وجوم !
تعثر في ظلها المحزن !! .
وعند الصباح .
وفي مسكني ،
وفوق ثرى تربتي
هنا في الرمال ،
وبين الجبال .
على هذه الربوات الصغار
سينهدم الغسق الأرعن
ويصحو لي الأفق الأدكن
ويهفو صداك السخي
لقلي ..
كشلال عطر طري
فيوقظ في ناظري الحياه ..

رسائل الخرجين

٧

نظرية الحركة الجوهرية

عند صدر المتألهين

خلاصة وافية لرسالة في هذا الموضوع
قدمها مؤلفها الزميل الكريم السيد مرتضى
الحكمي الى استاذ الفلسفة الاسلامية في كلية
الفقه وحصل عليها درجة (جيد جداً)
هيئة التحرير

قبل البحث :

هذه نظرية فلسفية دقيقة تفرد بها فيلسوفنا العملاق ، كما تفرد باصول فلسفية حل بها مشكلات جمة استعصت على اقطاب الفلسفة ، ولذلك امتازت فلسفته بالاصالة وبال حلول الجويدة الجذرية لمسائل الحكمة ومذاهبها ، كما امتازت بمحاولة التقريب بين الفلسفة والدين ، ومحاولة رفع الدين فوق الشبهات والطعون .

فكرة عن النظرية الجوهرية :

يعتقد هذا الفيلسوف : ان الأجسام كلها متحركة بحركة داخلية ذاتية ، تلبس - بكل لحظة - ملايين من الصور الجوهرية الوجودية لبساً بعد لبس ، وكل ما تفاض عليها من هذه الوجودات ، والصور الجوهرية ، تكون التالية منها أفضل وأكمل ، وهي في كسب جديد مستمر ... هو معنى حركتها وتطورها ونموها في نفسها ، ولذلك - ايضاً - تنتقل هذه الأجسام من نوع الى آخر ، وتصل في سلسلة تكاملها من القوة الى الفعل ومن الداني الى العالي ، ومن المادة الى التجرد ، وتصعد الى حضيرة القدس ان كان لها استعداد ، أو تنزل الى مهوى الشياطين ، ان كانت من الهاوين .

غاية الحركة الجوهرية :

لما كان من نتائج هذه الحركة الجوهرية واغراضها : تطور الأشياء ، وسعيها للوصول الى كمالها اللائق بها ، فان الانسان - ايضاً بتدرج في هذا التطور حتى يبلغ نهايته من الكمال .. فيكون مخلوقاً عقلياً مجرداً يجلس على مسند الخلافة الالهية ، ويكون واسطة فيض إلهي شامل .
ولأجل ذلك كان الانسان جوهر مكون من عنصرين : لاهوتي وناسوتي لائق للخلافة الربوبية .

ويقول بالحرف الواحد في غاية الحركة الجوهرية :

« الفرض ان يكون العالم كله خيراً وسعادة ،
وان اصل الابداع وجود الباري ورحمته ، وايصال
كل شيء الى كماله ومنتهاه ، وتحريكه الى غايته
ومناه ، وابلاغ السائل الى العالى ، وتصوير كل
مادة بصورتها اللاتقة بها ، وتصييرها افضل ما
يتصور في حقها ... »

ونهاية الحركة : « السكون المطلق .. لأنها تصل الى المجردات ... »

مبادئ و اصول

تبتني هذه الفكرة الفلسفية — لفيلسوفنا هذا — على عدة مبادئ
واصول وهى :

اولاً — من الأحكام العقلية الثابتة : ان كل ما هو بالعرض لا بد ان
ينتهي الى ما هو بالذات « أي كل مجاز لا بد له من حقيقة ، وكل امكان لا بد له
من وجوب » .

ثانياً — ولما كانت الأعراض تابعة للجواهر في وجودها فهي تابعة لها
ايضاً — في آثارها من تجدد ودوام وحدوث .

ثالثاً — من المحسوس : ان عالم الوجود في تطور دائم مستمر ، لأن
جميع الكائنات السفلية تنزع — بفرائرها — الى محاكاة ما هو ارقى منها في الكمال
فلا يمكن ان يقف تطور الأشياء عند حد ، لأن معنى ذلك تعطيل هذا لناموس
الطبيعي الثابت . وفي مصطلح الفلسفة الالهية : ان ذلك تعطيل لمبدأ الافاضة ،
ونقض للفرض من الایجاد .

ووفقاً لهذا السير التكاملي المستمر فإن كل موجود ناقص الوجود يسمى لذاته وفطرته - الى تكامل جديد . ولهذا السبب فانه يأخذ بالتبدل في هويته والتغير في صورته بكل لحظة ، وهو يخرج بشكل دائم من نقص الى كمال . الى ان يصفو من كل شائبة نقص ، وينتهي الى كماله النهائي اللائق به .

وفي معتقد هذا الفيلسوف : ان الموجودات اذ تسير في خط تدريجي من الوجود المتواصل لا بد ان تتفاوت مر احل هذا التكامل من حيث الرقي ، والا فان تكرارها « وهي تجليات وجودية » بشكل واحد تنافي علم الخالق وقدرته ، بالاضافة الى منافاته للغرض من تكامل كل موجود له قابلية هذا التكامل .

رابعاً — ان المادة الاولى « الهولي » منذ اول وجودها وحتى نهاية كمالها المطلق إنما تقاض عليها الصور النوعية المقومة لحقيقتها ونوعيتها « أي ان الموجود الواحد يظل مستمر الوجود متطوراً من الأقص الى الأكمل » . فان كل كائن حين يتدرج في هذا الخط لا يفقد في أية مرتبة من تحوله وحركته كماله السابق ، بل المرتبة اللاحقة من التبدل والتحول هي حائزة لمزايا المرتبة السابقة من حيث الرقي والكمال .

ويعتقد : ان هذا السير التكاملي في الوجود هو غير ما نمجده في كلمات العرفاء من : « تبدل الأمثال ، أو الخلع واللبس » . بل يرى ان هذا الارتقاء الذاتي للمادة إنما هو : « لبس بعد لبس » ، وكمال بعد نقص .

خامساً — موضوع الحركة الجوهرية هو : مادة الجسم « الهولي » التي تبدل صورها بتعاقب مستمر من كامل الى أكمل ، ولكن لدقة اتصال تلك الصور وشدة تعاقبها لا يمكن الاحساس بحركتها بأي شكل من الأشكال ، ولأجل ذلك جهلت العامة هذه الحركة ، وأنكرها بعض الخاصة .

موضوع الحركة الجوهرية

وقبل ان نبدا بمعرفة موضوع الحركة الجوهرية ينبغي ان نعرف ما هو موضوع الحركة بصورة عامة :

وقد سبق ان اسلفنا ان تعريف الحركة هو : « خروج الشيء من القوة الى الفعل » فهوية الحركة مريجة من وجود وعدم ، خليطة من قوة وفعل . فالحركة — اذن — صفة وجودية قائمة من حيثية بالمادة ، ومن حيثية اخرى بالصورة ، فهي من جهة المادة حاملة لقوة الحركة ، ومن جهة الصورة واجده لفعليتها . والوجود الذي يتركب من جهتين : جهة قوته وجهة فعليته ليس ذلك إلا الجسم . وهذا معنى ان موضوعه هو الجسم المركب من المادة والصورة . وأما موضوع الحركة الجوهرية : ففي رأي هذا الفيلسوف العظيم ان حقيقة الموضوع لكل تلك الحركات الجوهرية والعرضية هي « المادة بصورة ما » . ومع ان كل صفة من صفاتها آخذة بالتبدل في كل لحظة ، لكنه مع وجود كل تلك الحركات والتغيرات فالموضوع باق على حقيقته الاولى ، وهو حافظ لوحدة ذاته وهويته .

ما هو الحافظ لوحدة الجسم ؟

لما كان الوجود أمراً بسيطاً وجدانياً بالرغم من مراتبه وشؤونه المختلفة ففي رأي هذا الفيلسوف ان المقوم لوحدة الجسم ، والحافظ لاتصال حركاته المختلفة هو وحدانية الوجود . ولما كانت الصفات المتغيرة المتعاقبة في كل لحظة موجودة بوجود خاص تختلف افرادها بالغيرية والتفاوت من حيث الظهور ، وكانت وحدة هذه الأفراد المتبادلة — من اية صفة جسمية : عرضية كانت ام جوهرية — محفوظة بوحدة هذا الوجود ، فمن

الأحق ان تكون وحدة الوجودات المتعاقبة محفوظة بوحدة حقيقة الوجود نفسها .
 فمن حيث ان افراد هذه الصفات تمايز في درجات الكمال على نحو يكون لكل
 واحد منها حد محدود ، ودرجة ممتازة مخصوصة لها ، ولذلك فان العقل ينزع
 من وجود كل فرد ماهية مخصوصة تحكى عن درجة تمايزة في الوجود والكمال ،
 وفي ذات الحال يحكم العقل باتحادها واتصالها بالرغم من هذا التمايز .

مثال ذلك : ان الجسم في الحركة الكمية يحوز على فرد من افراد الكمية
 المطلقة ، وفي اللحظة الأخرى تبدل بفرد آخر منها . وهذه الأفراد الكمية
 وإن كانت مختلفة في خصوصياتها إلا انها واحدة في حقيقتها الكمية المطلقة . وفي
 الحركة الكمية — على رأيه — تتعاقب ملايين من افراد المقادير الكمية على
 الجسم تتشابه كلها في ماهياتها الكمية وحقيقة مقاديرها ، ولكن تتباين ايضاً في
 درجة كمالها ومرتبته وجودها ، بحيث يفرض العقل لكل فرد منها حد معين ممتاز
 ولكنه بالنظر لشدة اتصالها وتعاقبها فانها متصلة في الخارج ومتحدة مع وحدانية
 وجود الكمية المطلقة .

وعلى هذه الشاكلة من الحركة الكمية — يعتقد فيلسوفنا العظيم — ان ذات
 كل جسم وحقيقة كل موجود جسماني دائمة الحركة والسير نحو التكامل ، بمعنى
 ان حقيقته الجوهرية في كل لحظة تكتسب مرتبة أكمل ، وعلى طوال بقائه يطوي
 ملايين من المراحل والراتب الجوهرية ، ويكون كل واحدة منها اكمل درجة
 من سابقتها ، وذلك على نحو متعاقب تتشابه تلك الدرجات في حقيقتها الجوهرية
 الاولى ، وان تخالفت في قوة وجودها وضعفه (١) وفي الوقت نفسه فان كل تلك
 الملايين والاعداد الكثيرة الهائلة من افراد الوجودات المختلفة هي واحدة في ذلك
 (١) يستند تكرار هذا المعنى الى تشتت هذا الموضوع — اعني الحركة
 الجوهرية — في مختلف موضوعات واصول فلسفة صدر المتألمين .

الجوهر ، وإنما العقل ينزعها ويفرض لها حداً معيناً .

نقد الحركة الجوهرية

انكر الشيخ الرئيس هذه الحركة الجوهرية ، وتحامل عليها بشدة ، ولكن هذا الفيلسوف العظيم صاحب نظرية الحركة الجوهرية ، أو الحركة في الجوهر — وهو من أبرز عمالقة الفلسفة ومبتدعيها — وقف ضده بكل صلابة وقوة .

ويدور هذا الصراع الفلسفي بين هاتين المدرستين الفلسفتين على النحو التالي :
ان تبدل جوهر بآخر هل يتم على نحو الكون والفساد (١) أم على نحو الحركة الجوهرية ؟ .

ويقوم فيلسوفنا العظيم براهينه الفلسفية على فكرته هذه في مقابل من يرى :
ان تحول الأشياء وتبدلها هو نظير تحول الماء الى الهواء ، والنطفة الى العلقة والبذرة الى الشجرة . وإنما يتم ذلك بعملية الكون بعد الفساد ، وليس بفعل الحركة الجوهرية في الأشياء .

ويقصدون بالكون والفساد : « زوال صورة وانعدامها وظهور صورة اخرى مكانها » .
وتقصد المدرسة الأخرى بالحركة الجوهرية : « حركة المادة الجوهرية

في الصورة الجوهرية » .
وبتعبير آخر : « تعاقب الصور الجوهرية على المادة على نحو الاتصال »
فكما ان حركات الانسان « الأينية » او مراتب حلاوة اية مادة موجودتان على نحو الاتصال ، فلا فاكهة تخلو من مراتب تلك الحلاوة ، ولا جسم الانسان (١) أي الكون بعد الفساد .

يخلو من «الايين» عند الحركة ، كذلك تجدد الصور الجوهرية في المادة يكون على هذا النحو من التدرج والاتصال ، وليس ذلك على نحو خلع صورة ولبس اخرى .

معنى الحركة :

وإذا كان معنى الحركة هو : « خروج الشيء من القوة الى الفعل تدريجاً أو يسيراً » فبنفس المعنى المتصور في الحركات « الأينية والكيفية » للأحياء والجمادات تصور : ان للعادة قوة — بل هي نفس القوة — لان تلبس الصور الجوهرية المتعددة الحادثة على نحو التدرج في زمان قليل او كثير ، كما هو الحال في المادة المتطورة من النطفة الى العلقه ، ومن العلقه الى أية صورة اخرى .

اركان الحركة :

ويجب ان تتوفر في الحركة هذه الاركان :

١ — ان يكون المتحرك « موضوع الحركة » هو غير ما فيه الحركة ، كأن تكون الحركة في الاين .

٢ — ان يكون المتحرك — في هذه الحالة — هو نفسه باق ، وإلا لم يكن هو المتحرك بل المتحرك شيء آخر . وإذا لم يتحقق — في الحركة — هذان الركان فان الحركة الجوهرية تنهار من اساسها ، ويكون فيها أكبر ثغرة للاجهاز عليها .

هذه هي الطريق التي سلكها الشيخ الرئيس — والمشهور من الفلاسفة — في القول باستحالة الحركة الجوهرية ، حيث قال الشيخ الرئيس في انكاره لها :

١ — إذا كانت الحركة هي في الجوهر ، وكان ما فيه الحركة هو الجوهر ايضاً كان المتحرك — اذن — هو نفس ما فيه الحركة . وإذا اريد تصحيح ذلك : بأن الجوهر المتحرك هو المادة ، وما فيه الحركة جوهر آخر هو الصورة فيكون

المتحرك - حينئذ - غير ما فيه الحركة . يرد ذلك : بأن المادة لا تكون بلا صورة . ومعنى ذلك حينئذ حركة الصورة في الصورة .

٢ - إذا كانت المادة مع الصورة ، وكانت الصورة متجددة ، فالمادة أيضاً تكون متجددة تبعاً لتجدد الصورة . ومعنى ذلك : ان ذات المتحرك لم تكن باقية في جميع اطوار هذه الحركة .

وبهذه النقود حاول الشيخ الرئيس ان يثبت استحالة الحركة الجوهرية ، ولكن فيلسوفنا العظيم اجابه على ذلك بما اثبت به معنى الحركة الجوهرية اكثر فاكثر . حيث قال :

ان المتحرك - أي موضوع الحركة - هي المادة مع صورة غير معينة .
وبتعبير آخر : ان موضوع الحركة الجوهرية هي المادة مع الصورة الكلية والصورة الكلية هي المتحركة ، وما فيه الحركة صورة نوعية (١) يحدث فيها التغير والتجدد . فالموضوع - اذن - باق في جميع حالاتها ، لأن موضوع الحركة : هي المادة مع صورة كلية غير معينة ، وتكون حركتها مع صورة خاصة وهكذا الشأن في الحركة الكمية والكيفية ، لأن الموضوع لا يخلو عن كيف ما ولا عن كم ما ، إذ يتحرك مع كيف الكلي ، والكم المطلق في جميع مراتب كيف والكم ، والموضوع باق مع كيف ما وكم ما في جميع حالات هذه الحركة الكمية والكيفية . وهكذا شأن الحركة الجوهرية ، فان المادة مع الصورة الكلية تتحرك في الصورة المعينة .

ويستنتج من ذلك : ان موضوع الحركة هو غير ما فيه الحركة . وبذلك أيضاً اجيب عن الاشكال الآخر « عدم بقاء الموضوع » لأن الموضوع باق مع الصورة المطلقة في جميع حالات هذه الحركة .

(١) أي خصوصيات الصور .

وبتعبير آخر : ان هذا الفيلسوف العظيم قد اثبت (١) ان حقيقة كل جسم
تركب من هيولى وصورتين : صورة جسمية تكون مقومة لجسميته ، ومحصلة
لجوهريته ، حيث ينعت بالامتداد أو قابلية الابعاد ، وصورة اخرى نوعية
تكون مقومة لنوعيته ، ومادة لتعينه ، ومنشأ لآثاره .

ان فعلية « الهيولى » محتاجة الى هذين النوعين من الصورة ، لكنه
يحتاج الى فرد غير معين من الصورة الجسمية ، وفرد غير معين من الصورة النوعية .
وإذا كان الهيولى والجسم لا يتقومان في بقاءهما بفرد معين من الصورة فعند
تبدل تلك الصورة بفرد آخر لا يزول ذلك الموضوع ايضاً . وعلى هذا يجوز ان
تتبدل بكل لحظة جميع تلك الأفراد الشخصية عن الصور الجسمية بأفراد اخر
وتتبدل جميع الأفراد النوعية بأفراد نوعية اخر ايضاً . مع ان « الهيولى » في
مطاوى هذه الحركة لم تخل عن نوع من الصورة الحافظة لفعليتها وبقائها بتعاقب
هذه الصور المتبادلة . وفي نفس الوقت قد وقع في ذات الجسم ، وخصوصياته
وجوهره تجدد وسيلان ، لأن تعاقب تلك الأفراد من الصور ، وشدة اتصال
حركاتها واتحادها في الوجود قد حفظت حقيقة الجسم ، وضمنت بقاء هويته ،
بل ان هذه السنة والقاعدة جارية في سائر الحركات العرضية ، لأن بقاء الموضوع
« الجسم » في الحركات العرضية كالحركة في الكم والكيف لا بد ان يكون
ضروريا ايضاً .

أدلة الاثبات

يعتمد هذا الفيلسوف العظيم - في اثبات مذهبه هذا - على دعامتين سبقت
الإشارة اليهما :

(١) في قسم الطبيعيات .

١ - رجوع العرض الى الذات :

« ان كل ما بالعرض ينتهي الى ما بالذات » فجميع الحركات العرضية لا بد ان تنتهي الى حركة جوهرية ، لأن الحركة في الكم والكيف ، أو الحركة في الوضع والأين إنما هي حركة في الاعراض ، ولا بد ان تنتهي الى حركة في الذات والجوهر .

وعلى هذا . فان كل تحول أو تغيير في اعراض الجسم إنما يحكى عن وقوع تغيير في ذاته وجوهره :

وإذا عرضنا على فيلسوفنا هذا السؤال :

اتنا نشاهد - على العكس من ذلك - موجوداً ما « وتمثل بالانسان » قد يحصل له كثير من التحولات طوال سنين متتالية ولا نشاهد أدنى تبدل أو تغيير في ذاته وجوهره ، ولهذا فلا تعني هذه التغيرات في صفات الأجسام وآثارها اية حكاية عن تغيرات في جواهرها ، ولم يكن ذلك دليلاً على تجدد الذات والحركة الجوهرية لها ؟!

ويجبنا على ذلك : ان الحس الظاهر كثيراً ما يقع فيه الخطأ ، فلا يستطيع ان يقف دون احكام العقل ومشاهداته . بالاضافة الى ذلك : فان الحركة في الجوهر وتعاقب الصور النوعية للأجسام غير خاضعة للملاحظة والاحساس ، كما انها غير مدركة للعقول الضعيفة التي تعجز عن تصور هذه التحولات الذاتية السريعة في الأشياء .

٢ - قاعدة السخية :

« السخية والتناسب بين العلة والمعلول » يلزم أن وطبقاً لقاعدة لزوم

تكون علة الوجود الثابت ثابتاً ، وعلة المتجدد متجدداً ايضاً .

وعلى ذلك : فحركة الكيم معلولة لجوهر الذات ، وهو علة واقعية لهذه الحركة . وبالإعتراف بلزوم السنخية والمساواة بين العلة والمعلول ينبغي الاعتراف ايضاً بأن طبيعة الأجسام في تجدد وحدوث دائم ، لتكون بدورها قادرة على ان تكون علة تجدد وحدوث في كمية الأشياء وكيفيةها ، وسائر صفاتها العرضية . والعرض - كما تعرفه الفلسفة : « وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه » فليس له وجود نفسي مستقل غير فائه في الموضوع ، ولذلك فان الاعراض في اصل وجودها تابعة للجواهر ، ولذلك ايضاً فصفة التجدد والحدوث في الاعراض تابعة لصفة التجدد والحدوث في الجواهر ، وناشئة منها .

وقد دعم فيلسوفنا العظيم هذه الحركة يبراهين اخرى ، لأن هذه النظرية من امهات اصول فلسفته التي استطاع ان يحل بها مشكلات فلسفية كثيرة عجز عن حلها الفلاسفة كمسألة المعاد وحشر الأجساد ، ومسألة ربط الحادث بالقديم .

٣ - القوة المحركة :

والقوة المتحركة تصور على نحو محرك خارجي آلي ، ومحرك مباشر للتحريك ، كتحريك النفس المنطبعة على الحركة ، والطبيعة الخاصة للأجسام ، وهي التي تحرك حاملها بالطبع .

والحركة في الأجسام موجودة بالذات ، وهما - أي الجسم والحركة - معمولان بجعل واحد . كالحرارة في النار ، والزوجية في الأربعة .

وبتعبير آخر : قد تكون نسبة الحركة الى المحرك هي ان إيجاد جوهر ما يستلزم إيجاد حركته ، وتكون بصرف إيجاد جوهره . وهذا هو شأن الحركة في جسم يكون متحركاً بذاته .

ويستنتج من ذلك : ان سلسلة الحركات ، او جميع المتحركات لا بد ان تنتهي الى متحرك تكون حركته ذاتية ، وإلا لزم فيها الدور والتسلسل .
وفي تقسيم آخر للقوة المحركة نقول :

ان محرك كل شيء « مصدر حركته » إما أن يكون متحركاً بنفسه ، كالطاقة الحركية الكامنة في الأجسام ، أو يكون غير متحرك في نفسه كالمعشوق الذي يحرك عاشقه بطريقة الحب والجذب .

وبالنظر الى ان كل محرك إذا كان متحركاً لا بد أن يكون جسماً أو جسمانياً وان سلسلة الأجسام ومقاديرها تنهاى بحكم تنهاى الأبعاد ، فلا بد ان تنتهي سلسلة المتحركات ايضاً بمحرك لا يكون بذاته متحركاً .

وبالنظر ايضاً الى وجوب تنهاى سلسلة العلل والمعاليل لا بد ان تنتهي سلسلة المحركات الداخلية الى محرك لم يكن من ذات المتحرك ، ولم تكن الحركة ايضاً من القوة الذاتية والداخلية للجسم .

ويثبت هذا المدعى « وهو وجود محرك غير متحرك » ووجود محرك ليس داخلاً في ذات المتحرك ، ولا قوة من قواه الجسمية . يثبت هذا المدعى عن طريقين :

- ١ — طريق تنهاى سلسلة العلل والمعاليل - أي بطلان الدور والتسلسل .
 - ٢ — طريق تنهاى سلسلة الأجسام والابعاد (١) .
- والذي نستنتجه من هذا التقسيم « تقسيم القوة المحركة الى مباشر وغير مباشر » هو : انه يجب ان تنتهي سلسلة « القوى المحركة » الى محرك عقلي لا يكون مباشراً في التحريك ، بل ان معنى نسبة التحريك اليه هي ايجاد جوهر متحرك بالذات ، وكذلك يجب ان تنتهي سلسلة الحركات الى متحرك تكون

(١) اشبع فيه القول في قسم الطبيعيات .

حركته الذاتية مجمولة بجمل ذاته وجوهره .

والناتج ايضاً من تقسيم المحرك الى محرك متحرك ، ومحرك غير متحرك هو : ان سلسلة « القوى المحركة » لا بد ان تنتهي الى محرك مجرد عن المادة ، وهو غير متحرك بالذات .

وعلى هذا لا تختلف عقيدة جمهور الفلاسفة مع فيلسوفنا العظيم في ضرورة وجود محرك خارجي عقلائي مجرد ، إلا ان الجمهور يختلفون معه في كيفية نسبة الحركة الى المحرك . فالجمهور يرون : ان المحرك الأول يحرك الأجسام ، وخاصة المادة الاولى بدافع من تحصيل الكمال من المحرك العقلاني . وبفعل الشوق والعشق تكون حركتها دائمة ابدية . ولكن فيلسوفنا يرى نسبة الحركة الى المحرك هو ما ذكرناه في المحرك المباشر .

٤ - المبدأ القريب للحركة :

ان المبدأ القريب للحركة — وهو في الحقيقة الفاعل المباشر لجميع الحركات — هي القوى الطبيعية الكامنة في الأجسام ، وهي التي تباشر الحركة اما طبيعة أو قسراً ، او دفعاً من قبل الغير باعتبار الوصول الى الكمال ، لأن الحركة في كل شيء إنما تحكى عن نقص وجودي ، وهي لأجل الوصول من نقص الى كمال ، ومن قوة الى فعل .

وليس الأمر كذلك في خصوص الموجودات العقلانية لخلوصها عن شوائب « القوة » او النقص ، وغناها بـ « الفعلية » والكمال ، ولذلك لا يمكن نسبة مباشرة الحركة اليها . وعلى هذا : فالمبدأ القريب او الفاعل المباشر للحركة الارادية او الطبيعية ، او القسرية هو طبيعة الجسم المتحرك .

٥ - ذاتية الحركة :

قد اتضح مما سبق : ان المصدر الأول للحركة هو الطبيعة ، وبقانون
السنخية تكون الطبيعة متحركة في ذاتها ، متجددة في جرها ، وعلى ذلك
فالحركة من لوازم وجود كل طبيعة ، ومن ذاتياتها التي لا تنفك عنها .

٦ - اتحاد الطبيعة والحركة في الوجود :

ان مفهوم التجدد والحدوث هو نفس مفهوم الحركة ، بل هو عين ماهيتها
ولكن مفهوم الطبيعة تغاير مفهوم الحركة والتجدد والحدوث . وعلى ذلك فهي
من عوارض الطبيعة ، ولكن ليس من قبيل عارض الماهية ، بل من عوارض
الوجود التحليلية ، وشأن عارض الوجود ان يكون ذاتياً لمعروضه لا ينفك عنه ،
وهو في الجمل والايجاد تابع لجمل وايجاد معروضه . وعلى ذلك : فان التجدد
والحدوث مجعولان بجعل الطبيعة وموجودان بايجادها .
والذي ينتج لنا من هذا الأصل هو : ان ايجاد الطبيعة والحركة توأمان
ومتحدان في الوجود . والطبيعة في وجوده وتحققه لا يمكن ان يخلو آناً من
الحدوث والتجدد :

٧ - كيفية تعدد المادة :

ويتدرج فيلسوفنا في نظريته هذه الى ان المادة الحاملة لقوة الوجود يجب ان
تكون مقدما على الوجود ، بل يجب ان تكون احد اسبابه وعقله . ويتمثل ذلك
في وجود الانسان ، إذ كان قبل وجوده موجوداً في مادة النطفة على نحو القوة
والاستعداد ، وكانت تلك المادة حاملة لقوة وجوده حينذاك . وهذا هو معنى :

« ان كل حادث زماني مسبوق بعدم زماني يحتوي على قوة الشيء ، ويحمل قابليته » .

وإذا لم تكن المادة نفسها حادثة وإلا لاحتاج الى مادة اخرى لزم منها الدور لذلك فان المادة السابقة على وجود الحادث والمصاحبة له شيء واحد ، وذلك لاستحالة تعدد المادة في وجود حادث شخصي واحد ، وإن كان على نحو الابداع ، ولهذا فلا يمكن ان تتحد المادة السابقة مع اللاحقة — أي تكونان واحدة — إلا على نحو الحركة الجوهرية ، والاعتراف بالحركة في الجوهر . إذ ان المادة السابقة : حاملة القوة والامكان تستطيع بالحركة الجوهرية ان تبدل هويتها ، وتغير صورتها ، وتحول نفسها من القوة الى الفعل ، ومن الامكان الى الوجود ومن العدم الى الوجود .

ونتيجة ذلك : ان تكون مادة كل وجود حادث بالذات في تجدد وسيلان وتحول دائم .

٨ - اصالة الحركة في الأجسام :

ويرى فيلسوفنا هذا : ان كل ما يحكى عن التحقق والوجود ، والفعلية والحصول — مقدم على بديله من حيث نظام هذا الوجود ، فالعدم ، والقوة ، والامكان ، والمادة : لا يمكن احدها ان يكون علة لكل واحد من الوجود ، والفعلية ، والوجود ، والصورة . بل الأمر على العكس من ذلك . ويترتب على ذلك : ان تكون الحركة مقدمة على السكون ، لأنها وسيلة للاستكمال والرقى وبالتالي فالحركة في الجوهر ، والتجدد في الصورة مقدمة على سكونها وجودها . اذن : ان الأصل في ذات الأجسام وجوهرها هي الحركة ، لا السكون .

٩ - هل يؤثر الشيء في نفسه :

من المفهوم ان تأثير الشيء في غيره يتوقف على وجود محاذاة بين أي شيء مؤثر وأي محل قابل للتأثير . وخصوصية هذه المحاذاة - بين الفاعل والقابل - هي من شؤون المادة ولوازمها . إذ لو لم يوضع الجسم الذي يقبل تأثير الحرارة بوضع خاص الى جنب مادة النار لم يتحقق شيء من تأثير الحرارة فيه . فلو قلنا بتأثير القوة النارية في مادتها للزم ان نقول بوجود محاذاة بين مادة النار وقوتها النارية ، ولكن ذلك محال ، إذ يستلزم أن يكون لكل منهما وجود مستقل قائم بذاته حتى يحصل التأثير . بينما لا يمكن ان يوجد احدهما دون الآخر في الخارج . وعلى ذلك يجب ان يتوسط شيء آخر بين حرارة النار وجرمها حتى تحصل لهما تلك المحاذاة . وكذلك يشترط في هذه المادة الجديدة حصول المحاذاة ايضاً ، إذ هي بدورها محتاج الى مادة اخرى للتوسيط . وهكذا .. تتسلسل المواد الى ما لا نهاية لها . ولاستحالة تأثير قوة الجسم البسيط في مادته الحاملة لها يتعين ان يكون ذلك الأثر موجوداً في حاملة يجعل واحد بسيط ، وبتوأمية في الوجود .

وبتعبير ثان : يكون أثر الحرارة - مثلاً - ذاتياً لقوة النار ، ومن عوارضه التحليلية المجمولة مع ذات النار بجعل واحد . والذي نستنتجه من ذلك هو : ان المبدأ القريب ، والمصدر الذاتي الأول في كل حركة هي الطبيعة ، ولا يختلف ان يكون مثل الحركة في الطبيعة مثل الحرارة في النار - أي ان الحركة ذاتية للطبيعة موجودة معها بوجود واحد .

وعلى هذا : فالحركة ذاتية لكل جوهر جسماني .

النظرية الجوهرية ..

والرواد الأوائل للفلسفة والمعرفة

يرى فيلسوفنا العظيم - صدر المتألهين - ان من الوهم الاعتقاد بأن نظرية الحركة الجوهرية فكرة جديدة ليست للفلسفة سابقة معرفة بها ، لأن الحكيم الأول ، ومبدع الكون هو الذي خاطب العقول البشرية بهذه الحقيقة ، وذكر ذلك مراراً في القرآن الكريم :

- ١ - « وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب » .
 - ٢ - « بل هم في لبس من خلق جديد » .
 - ٣ - « يوم تبدل الأرض غير الأرض » .
 - ٤ - « على ان نبدل امثالكم وننشأكم فيما لا تعلمون » .
- والآية الأخيرة صريحة في معنى الحركة الجوهرية ، دالة على رقتها ولطافتها الأمر الذي سبب جهل طائفة بها ، وانكار طائفة أخرى لها .

٥ - « وكل الينا راجعون » .

وهذه الآية الكريمة من الآيات ذات الدلالة على الحركة الجوهرية في قوسها الصعودي « أي تطور الانسان وتكامله » .

أقوال الفلاسفة ورواد المعرفة :

يقول فيلسوفنا العظيم : انه ليس هو الذي تفرد باكتشاف هذه الحركة الجوهرية بل انها مسألة فلسفية قديمة ، ولدت بمولد الفلسفة . وقد استشهد لذلك بنصوص من الفلاسفة الملقين واليونانيين ، وغيرهم من الرواد الأوائل

الفلسفة والمعرفة والدين (١) ممن نعتهم بأنهم مصدر الحكمة والمعرفة والإشعاع على العالم .
وفي تفسيره لكلماتهم كثير من التجوز ، وفي استكناهاه لفلسفتهم
تظهر روحه المشبعة بهذه الفكرة ، حيث تلوح له من خلالها اشارات صريحة ،
وإيماءات واضحة :

١ - انكساغورس المظي :

« ان الأشياء كانت ساكنة . ثم ان العقل وضعها
على أحسن نظام فوضعها من عال ومن سافل ومن
متوسط ، ثم من متحرك وساكن ، ومن مستقيم
الحركة ، ومن دائرها ومن افلاك متحركة على
الدوران ، ومن عناصر متحركة على الاستقامة » .

ومعنى هذا - عند صدر المتألمين هو :
— ان الأشياء كانت ساكنة ، أي انها كانت لها كينونة عقلية قبل هذه
الأكوان الطبيعية .

٢ - انكسمايس المظي :

« كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع
فكانت صورته في علم الأول ، فالصورة عنده
بلا نهاية » .

(١) نقل هذه الآراء الفلسفية من الملل والنحل للشهرستاني مع تلخيصها
المجلد الثاني ص ٢٤٢ مطبعة الحجازي بالقاهرة ١٩٤٨ م .

ومعنى هذا أيضاً :

— ان معلوماته حادثة لقيامها بالهيولى التي من شأنها القوة والاستعداد وقبول التجدد والتغير لصور الاجساد صورة بعد صورة .

٣ انبادقلس :

« يبقى هذا العالم على الوجه الذي عهدناه من النفوس التي تشبث بالطبائع ، والأرواح التي تعلقت بالشبابك حتى تستغيث آخر الأمر الى النفس الكلية فتتضرع هي الى العقل ، ويتضرع العقل الى الباري فيسمح الباري على العقل ، ويسمح العقل على النفس ، وتسمح النفس على هذا العالم بكل نورها فتستضيء الأنفس الجزئية وتشرق الأرض والعالم بنور ربها حتى تمانى الجزئيات الكليات فتتخلص من الشبكة فتتصل بكلياتها ، وتستقر في عالمها مسرورة مجبورة ومن لم يحل الله له نوراً فماله من نور ا » .

ويفسر ذلك :

— ان وجود الاجرام لا يمكن بدون النفوس والارواح . وان الطبيعة الجرمية متقومة بالنفس ، حيث يشير الى ان الارض ذات حياة ونفس ، فيستفاد من كلماته كيفية رجوع الاشياء الكونية الى بارئها حسبما ورد في الشرائع الالهية ، وما حققه العرفا والكاشفون ، والعلماء الراسخون .

(١) ومن العجب ان يجري معنى هذه الآية على لسان هذا الفيلسوف اليوناني القديم .

ويشير فيلسوفنا — في كلامه هذا — الى الجزء الأهم من نظرية الحركة الجوهرية ، وهو تطور الانسان وتعاليه ، حتى يصل الى العالم الروحي ، والى جوار ربه بعد الصفاء الذي يصل اليه من تدرجه بسبب حركة جوهره وذاته من الطبيعة الى العالم العلوي .

٤ — فيثاغورس :

« وقلت بابطال العالم لأنه يبلغ العلة التي من أجلها كان فاذا بلغها سكنت حركته » .

٥ — سقراط :

« وانما كانت هذه الصور موجودة كلية دائمة باقية لأن كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فكانت صورته في علم الأول ، والصور عنده بلا نهاية ، ولولم تكن الصورة عنده ازلية في علمه لم يكن ليبقى ، ولولم تكن دائمة بدوامه لكانت تدر بدثور الهولى ، ولو كانت تدر بدثور الهولى لما صارت الصور الحسية على رجاء وخوف ، وانما تبقى اذا كانت لها صور عقلية في ذلك العالم ترجو الحقوق بها ويخاف التخلف عنها » .

ويعقب على ذلك :

— ان كل صورة متعلقة بالهولى فانها تدر بدثور الهولى ، وذلك لأن الهولى شأنها الدثور والعدم ، وان الصورة شأنها التجدد والحدوث شيئاً بعد شيء .

٦ - ابن فارس :

« ان الموجودات باقية دائرة . اما بقاؤها
بتجدد صورها ، واما دثورها فيدثور الصورة
الاولى عند تجدد الأخرى . »

٧ - الاما علي « ع » :

« احذر كم في الدنيا فانها دار شخوص ، ومحل
تنقيص ، ساكنها طاعن ، وقاطننها بائن ، يميد
بأهلها ميدان السفينة تصفقها العواصف في لجج البحار
ما اصف من دار اولها غناء ، وآخرها فساد ، من
ساعاها فاتته ومن استغنى عنها واتته . »

٨ - محي الدين العربي :

« قلت له - أي لادريس في عروج باطني له -
اني رأيت في واقعتي شخصاً اخبرني انه من اجدادي
فسألته عن مأزق موته ، فقال : اربعون الف سنة
فسألته عن آدم لما تقرر عندنا لمدته . فقال لي :
عن أي آدم تسأل ، من آدم الأقرب ؟ قلت :
بلي . قال : صدق انني نبي الله ولا أرى للعالم مدة
يقف عليها بجملتها ، الا انه بالجملة لم يزل خائفاً ولا
يزال دنياً وآخرة ، والآجال في المخلوقات بانتهاء

المدد ، لا في الخلق ، فالخلق مع الانفاس تتجدد
فقلت له : فما بقي من ظهور الساعة ؟ قال : أقرب
الساعة ؟ ! أقرب للناس حسابهم وهم في غفلة معرضون
فقلت : عرفني بشرط من شروط اقترانها ، فقال :
وجود آدم من شروطه . فقلت : فهل كان قبل الدنيا
دار غيرها ؟ قال : دار الوجود واحدة ، والدار
ما كانت دنيا ولا آخرة الا بكم ، والآخرة ما تميزت
الا بكم . وانما الامر في الاجسام اكون واستحالات
واتيان وذهاب لم يزل ولا يزال . »

تعاريف ..

استتماماً للفائدة ، واستيعاباً للفكرة الملخصة الكامنة في هذه التعاريف
نذكر التعاريف في الحركات المختلفة :

١ — الحركة : عند صدر المتأملين معنى بسيط هو نفس التجدد والحدوث .

٢ — الحركة الجوهرية :
هي الحركة الطبيعية للجسم في صور النوعية الى
الكمال ، بمعنى ان الميولي مع الصورة المبهمة في
الصور الجزئية النوعية المتبادلة على الاتصال .

٣ — الحركة في الاعراض :
هي حركة الجسم النامي في ابعاده ومقاديره .
الحركة في الكم : هي حركة الجسم في الحرارة ، أو في الألوان ..
الحركة الكيفية : هي حركة الجسم في اللون ..

- الحركة الوضعية : هي حركة الجسم حول محوره .
- الحركة الأينية : هي حركة الجسم في المسافة .

مسألة ربط الحادث بالقديم

ومن نتائج هذه الفكرة - الحركة الجوهرية - وفوائدها العظيمة :
تصحيح نسبة الحادث الى القديم كما ان من نتائجه ايضاً اثبات المعاد الجسماني
على حقيقته .

وتتلخص هذه المسألة في انه : يجب ان تكون هناك تشابه و سنخية بين
العلة والمعلول ، فتكون علة الثابت ثابتاً ، وعلة المتجدد متجدداً ، وعلة القديم
قديمًا . ولذلك فان الفلاسفة يواجهون في هذا الربط بين الحادث والمبدأ القديم
مشكلة فلسفية عويصة لا يجدون الى حلها سبيلا غير الحركة الجوهرية .

المشكلة :

من الواضح ان كل ما يحدث في هذا العالم باستمرار إنما هو مسبوق بالعدم
مشمول للزمان ، ولذلك يحتاج الى علة وسبب ، فاذا كانت علة الحادث حادثة
ايضاً استلزم ذلك : التسلسل في الحوادث والعلل ، وإذا كانت علتها قديمة
استلزم : اما قدم الحادث ، او حدوث القديم في خصوص ارتباط المعلول بالعلة
واستنادها اليه .

وبتعبير آخر : اذا قارن المعلول الحادث علتها القديمة « في القدم » صار
الحادث قديمًا ، وان قارنت العلة معلولها « في سبق العدم وشمول الزمان » صار
القديم حادثاً وكلا الأمرين فاسدان محالان .

حل المشكلة عند الفلاسفة :

والفلاسفة يحلون هذه المشكلة عن طريق تأثير الدورة الفلكية في نظام الطبيعة ، وهم يجعلون حركة الأفلاك واسطة الربط بين الحوادث والقديم على الشكل الآتي :

لكل حركة على نحو العموم جهتان :
 جهة الثبات : وليس فيها أى تغير وتجدد أو تبديل ، ويسمونها بـ « الحركة التوسيطية » .

جهة التجدد : ويسمونها بـ « الحركة القطعية - قطع المسافة » .
 ويرتبون على ذلك : ان جهة الثبات للحركة الفلكية - باعتبار دوامها واستمرارها - منسوبة الى العلة القديمة ، صادرة منها . ومن جهة تغيرها - أي الحركة الفلكية - تكون واسطة لوجود الحوادث ، وارتباطها بالقديم .

نقد صدر المتألهين :

ولكن صدر المتألهين لم يعتبر ذلك حلاً للمسألة ، بل يعتبر المشكلة لم تبرح قائمة في هذا الوسيط ايضاً ، لأن واقع المشكلة هو نسبة المتغير الى الثابت ، وصدور الحركة من الطبيعة الفلكية الثابتة . وبملاحظة نسخة العلة للمعلول ، والاعتقاد بثبات الطبيعة يستحيل صدور الحركة من الجوهر الفلكي الثابت .

حل المشكلة عند صدر المتألهين :

يسلك في حل هذه المشكلة على الطريقة التالية :
 وهي على غرار طريقة الجمهور في الحل ، ولكنه على مذهب الحركة الجوهرية في الأفلاك .

ففي الحركة الجوهرية جهتان مختلفتان : احدها ثابتة ، والأخرى متغيرة .
الجهة الثابتة : هي الصورة الفعلية للجوهر الفلكي ، وهي كسائر
الأشياء الجوهرية والعرضية موجودة في عالم العلم الرباني ، ومرتسم في ذات
العقول الكلية .

والجهة المتغيرة : وهي التي تتبدل ذاتها وصورها الجوهرية الفلكية في كل
لحظة . ولذلك فالحركة الجوهرية بوجهها الثابت منسوب الى المبدأ القديم ،
وبوجهه المتغير سبب ربط بين الحادث والقديم .

ولا يختلف هذا الوجه عما يذهب اليه جمهور الفلاسفة ، إلا أنهم يستندون
في ذلك الى الحركة الوضعية للأفلاك ، وهو يستند الى الحركة الجوهرية لها (١) .
وقد جعل جهة الثبات في الحركة الفلكية هي الصورة الفعلية ، أو وجوده العقلاني .
وهذا نص كلامه :

« ... ولا نخلص عن هذا الا بأن يدعى بأن

الطبيعة جوهر سيال ، وانما نشأت حقيقتها المتجددة
بين مادة شأنها القوة والزوال ، وفاعل شأنه الافاضة
والافضال ، فلا يزال ينبعث عن الفاعل أمر وينعدم
من القابل أمر ثم يجبره الفاعل بإيراد البديل على
الاتصال » .

(١) كما وان هناك فرقا آخر بين عقيدتيهما : انهم يرون ان الأفلاك قديمة

بينما يراها حادثة .

المعاد الجسماني

يضع فيلسوفنا العظيم اصولاً فلسفية عديدة لاثبات هذه الحقيقة الفلسفية التي عجز عن اثباتها الشيخ الرئيس ابن سينا .

وهي تركز على اساس الحركة الجوهرية التي مهدت السبيل الى قبول معاد جسماني شخصي لكل موجود ، وذلك وفقاً لما ذهب اليه الدين الاسلامي الحنيف من حقيقة المعاد .

وفي هذه الاصول — بالاضافة الى اصل الفكرة وجوهرها — محاولات لدحض شبهات المنكرين من جهة ، وتصوير الجنة الدائمة بنعيمها ، والنار الحامية بعذابها الخالد من جهة اخرى .

وقد انكر المخالفون المعاد الجسماني لأمرين رئيسين :

١ — امتناع اعادة المعدوم .

٢ — شبهة الآكل والمأكول .

وقد اجاب عن ذلك الكلاميون :

١ — بمنع توقف العودة على اعادة المعدوم . بل على جمع اجزائه المنفرقة .

٢ — ان المعاد هو الأجزاء الأصلية . والله تعالى يحفظها ، ولا يجعلها

تكون جزءاً لبدن آخر ، وغير ذلك من الأقوال المبسطة .

ولكن فيلسوفنا هذا قد اثبت المعاد الجسماني عن طريق الحركة الجوهرية ،

وبالادلة والاصول الثابتة . بعد ان خالت طمساً فلسفياً استعصى حله على عقول

الفلاسفة ردحاً من الزمن .

خلاصات عن الاصول :

الأصل ال ١ — ان الوجود هو الأصل في الجعل والتحقيق ، لأنه هو المنشأ للآثر ، وهو الصادر عن العلة .

الأصل ال ٢ و ٣ — ان الوجود على النحو السابق هو عين التشخص والامتيان . وان ما به الامتيان والافتراق في الوجودات الخاصة الخارجية هي نفس ذواتها الوجودية حقيقة . كما وان الامتيازات الناشئة من ناحية الماهية وتوابعها هي من المنزعات عنها — أي من الوجودات الخاصة — ومن اعتباراتها في الواقع .

الأصل ال ٤ — ان هذه الوجودات برمتها سواء المادية منها أو الاينية « المجردة » متجهة ومتحركة — دون فتور — الى الآخرة ، وإلى كمالها اللائق بها . وهذه الحركة طبيعية لها ، حيث لا تفارقها ، ولا تتفاوت فيها .

الأصل ال ٦ — ان الوجودات الخاصة هي عين الوحدة الحقيقية الشخصية في أي شيء . وانها — أي تلك الوحدة — تتفاوت في الأشياء كالوجود فهي في المتصلات عين الاتصال ، وفي المندرجات عين التدرج ، والانقضاء « كما هي الحال في الزمان والحركة » وفي المتكثرات العددية نفس تكثرها الفعلي « كوحدة العشرة او المائة » وفي الاجسام الطبيعية هي بعينها تكثرها القوى وكذلك الأمر في الماديات والطاقات والقوى والمجردات كل بحسبها .

وبهذه الاصول ال ٦ و ٣ و ٢ — ثبت : جواز ان يكون الشيء الواحد مادياً في حال ومجرداً في أخرى — كالنفس — ويكون موجوداً بالقوة في زمان ، وبالفعل في زمان آخر . ويجوز ان يكون الشيء الواحد « في مرحلة من المراحل » جامعاً لجميع الادراكات على نحو ادراك دفعي واحد « وهو مرتبة العقل المستفاد » وليس كذلك في مرحلة أخرى كدور الطفولة « أي العقل الهيولاني

وبالقوة « كل ذلك مع الحفاظ على وحدته الشخصية في جميع هذه المراتب من غير انشلام أو انقطاع .

الأصل الـ ٧ و ٥ بالانضمام الى الأصول الـ ١ و ٤ و ٦ — ان الوجود هو عين الصورة في المركبات وهي هي بصورتها التي هي بعينها وجودها العينية .
والمادة غير دخيلة فيها ، إلا بكونها حاملة لقوتها وامكانها ١ .

ونسبته — أي المادة — الى الصورة نسبة النقص الى التمام . إذ ان شيئية الشيء بتمامه لا ينقصه . فهوية البدن وتشخصه إنما يكون بنفسه — التي هي صورته — لا بجرمه . فلا تضر تبدلات اجزائه ، وتحولات مقاديره ، وكيفياته وكمياته . . وما الى ذلك من علائم تشخصه الدخيلة في بقاء هويته العينية . وهكذا الأمر في تبدلات صورته الطبيعية والمثالية والأخرى ، لأجل الحفاظ وحدته العينية ، وتشخصه بالحفاظ نفسه .

فالهوية الانسانية في جميع تحولاتها باقية ومحفوظة بالحفاظ نفسه ودوامه .
إذ لا يضر في بقاء عينته هذه التحولات ، وهي على نحو من الاتصال التدريجي المساوق للوحدة .

الأصل الـ ١٠ اضافة الى الأصل الـ ٥ و ٧ — ان الصور البدنية واشكالها وهيئاتها الجرمية ، كما تحصل من الفاعل بمشاركة المادة القابلة — أي حاملة القوة والامكان — حسب استعداداتها وانفعالاتها التدريجية ، كذلك تحصل من الفاعل — من غير مشاركة المادة — دفعة واحدة .

وعلى ذلك فالجسم الجسماني لا يحتاج الى ما يحتاج اليه في هذه الدنيا من كونه متولداً ، ومن طي كل المراحل الطبيعية الأخرى . ولذلك نطأ من وجود الكرات ، والمادة نفسها ، وغير ذلك مما صدر عن العلة من غير سبق مادة من نوعها .

وهذا الأصل يعالج كثيراً من الاشكالات والملابسات عن المعاد الجسماني واعتباره غير جسماني ، لأن المقصود — هنا — نفي الاحتياج الى المادة القابلة للصورة . وليس نفي المادة المطلقة ، وان كان بمعنى متعلق النفس ، الذي يطلق عليها المادة بالمعنى الاعم الذي هو المحل « وهنا البدن » .
وبهذه الاصول ايضاً ثبتت سعة العالم الاخروي ، وعدم التزاحم فيها من حيث الشؤون .

الأصل الـ ٨ و ٩ — ان الموجودات الاخروية واحوالها هي من الامور الحسية ، ومع ذلك فهي غير متوقفة إلا على ارادتهم ومشيتهم « فيها ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين » حيث لا تكون هناك حالة منتظرة بين المشيئة ووجود هذه الامور في الخارج بل هي « كن فيكون » . وان نفس كل واحد إنما تصرف في بدنه ونظامه بقوة واحدة ، بينما كانت متصرفة فيه بالقوى المختلفة في هذه الدنيا .

الأصل الـ ١١ — ان الانسان اذ يطوي المراحل الدنيوية والاخروية إنما يختص من بين سائر الموجودات بميزة انحفاظ شخصيته العينية والنوعية (١) فان كل فرد هو هو في جميع المراحل ، لان زيداً — مثلاً — في طفولته وشبابه هو زيد بعينه ، وكذلك شأنه في الآخرة ، إذ هو زيد فيها كما هو زيد في الدنيا وان تفاوت وجوده فيها شدة وضعفاً ، ومن حيث الكمال والنقص . وبهذا يختلف عن سائر الموجودات ، فانها — أي الموجودات الاخرى — تحتاج في الوصول الى غايتها القصوى الى تبدل في نوعه وصنفه الى نوع وصنف آخر ، حتى يستطيع

(١) ان كل شيء يتطور من نوع الى آخر ليصل الى غايته القصوى من الكمال ويصبح انساناً . ولكن ليس الانسان كذلك إذ لا يتبدل نوعه ، لذلك تبقى شخصيته النوعية محفوظة .

الوصول الى مرتبة الانسانية التي هي باب الابواب . ويصل بصراطه المستقيم الى
الغاية القصوى .

ويعتقد هذا الفيلسوف ان من سمات فطرته لا يجد ريباً في المعاد الجسماني
بل يتيقن ان هذا البدن بعينه يحشر يوم القيامة ، وليس بدناً مبانياً أو مثالياً .
كما يعتقد بحشر جميع الموجودات حتى الجماد والنبات « إذ لا معطل في
الطبيعية » بل الكل سائر نحو الغاية المطلوبة . وهذه الآية ناطقة بذلك : « ويوم
نسير الجبال وترى الارض بارزة ، وحشرناهم فلم تغادر منهم احداً » .
وأما شبهة الآكل والمأكل « أي ما ينتقل جزء من بدن لآخر بالغذاء »
فيندفع بهذا النص من كلامه :

« ان تشخص كل انسان انما يكون بنفسه ، أي
بمقدار ما تتعلق به النفس ، اذ يلزم من كون بدن
زيد مثلاً محشوراً أن يكون الجسم المأكل
محشوراً ايضاً . بل كل ما تتعلق به نفسه فهو بعينه
الذي كان » .

كما ويندفع شبهة امتناع اعادة المعدوم ، إذ لا يتوقف المعاد الجسماني على
أي معدوم حسبما قرره في نهجه الفلسفي الذي اوضحه في هذه الاصول المتقدمة .

الزمان في الحركة الجوهرية

(أو) . . . البعد الرابع

ومن نتائج هذه النظرية : ان الزمان ليست له هوية متجددة — عنده —

أي انه لا يخضع لهذه الحركة الجوهرية ، بل انه كمية لساوية التجدد والانقضاء
في الأشياء .

كما ان المكان — عنده — امر اعتباري ، ولكنه دفعي متحد مع الصورة
الجرمية . وهذا يصرح :

« ... فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة
بذاتها من جهة تقدمها وتأخرها الذاتيين . كما ان
للجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها للابعاد
الثلاثة . فللطبيعة مقداران اعتباريان احدهما
تدريجي زماني يقبل الانقسام الوهمي الى متأخر
ومتقدم زمانيين ، والآخر دفعي مكاني يقبل الانقسام
الى متقدم ومتأخر مكانيين . ونسبة المقدار الى
الامتداد كنسبة المتعين الى المبهم . وهما متحدان
في الوجود متفاوتان في الاعتبار .

فاتصال الزمان ليس بزائد على الاتصال التدريجي
للتجدد نفسه . فحال الزمان مع الصورة الطبيعية
ذات الامتداد الزماني كحال المقدار التعليمي مع
الصورة الجرمية ذات الامتداد المكاني » .

وعلى هذا : فلا تجدد لوجود الزمان ولا انقضاء ، ولا حدوث ولا
استمرار إلا . . . بحسب تجدد ما اضيف اليه ، وانقضائه وحدوثه واستمراره .
ففي كل جسم طبيعي كما تتصور الابعاد يتصور الزمان ، وهو زمان الحركة
الجوهرية فيها ، فهو مقدار اعتباري آخر له اضافة الى مقادير ابعاده الثلاث .

ويصح ان نسميه بـ « البعد الرابع » اذ ان له بحسب الاعتبار مبدأ ومنتهى باعتبار مبدأ الحركة في الطبيعة ومنتهىها ، ومقدار تجددتها وتطورها .

النظرية الجوهرية

والنظرية النسبية

قد أسلفنا : ان الحركة الكمية — مثلاً — تكون بتعاقب الملايين من افراد المقادير الكمية على الجسم ، تتشابه كلها في ماهياتها الكمية ، وحقائق مقاديرها .. ولكن بالنظر لشدة اتصالها وتعاقبها فهي متصلة في الخارج . ومن المسلم — عند فيلسوفنا — ان كل تحول أو تغيير في اعراض الجسم كـ « حركة الكم ، والكيف ، والأين ، والوضع » إنما تحكى عن وقوع تغيير في ذات الجسم وجوهره .

وأسلفنا ايضاً : ان موضوع الحركة هو : مادة الجسم « الهبولى » التي تبدل صورها بتعاقب مستمر من كامل الى أكمل ، ولكن لدقة اتصال تلك الصور وشدة تعاقبها لا يمكن الاحساس بحركتها بأي شكل من الاشكال .

ولهذا .. يلتقي هذا الركن من النظرية مع ما يعتقد الفيلسوف الرياضي « انشتاين » صاحب النظرية النسبية من : ان مقدار سرعة الحركة هو الذي يعطي لكل موجود خارجي شكله الخاص ، ويختلف ذلك — ايضاً — باختلاف الأزمنة والأمكنة . وبهذه السرعة غير المحسوسة تتقرر اشكال الوجودات وتمايز . وكما يقول فيلسوفنا تماماً : ان تعاقب الأفراد الوجودية وشدة اتصال حركتها

واتحادها في الوجود قد حفظت حقيقة الجسم وضمنت بقاء هويته .

وهذا هو نقطة الالتقاء والتشابه بين هاتين النظريتين الدقيقتين .

الحركة الجوهرية

ونظرية دارون

رأينا — فيما سبق — ان هذه النظرية الجوهرية ترى حتمية التطور لكل الأشياء الطبيعية ، وتهدف في سيرها الطبيعي الى الأفضل والأكمل . تتطور من جوهر الى جوهر ، وترقى من نوع الى نوع أرقى (١) ولكنها تنتهي في رقيها النهائي الى التجرد .

ويرى دارون ان الأنواع كلها في تسلسل وتطور مستمر ، وان البقاء للأصلح . ولكن هناك فروقاً بين المذهبين سوف يتضح من خلال هذا العرض الملخص لمفهوميهما :

ففي رأي فيلسوفنا : ان الانسان إذ يتطور في وجوده الشخصي الى الأفضل لا يحتاج في تكامله الى تحول نوعي — كما لا بد لغيره من ان يتقلب في انواع كثيرة « ينتقل من نوع الى نوع آخر بالكون والفساد الى أن يصل الى باب الانسانية » بل يظل النوع الانساني يهدف — في ذاته — سبيل الوصول الى التكامل الأقصى دون تبدل أو تحول نوعي .

والعلة في ذلك : ان الانسان إذا كان النوع الأكمل والأصلح فلا بد لغيره من ان يسلك سبيله لينتهي عن طريقه الى الغاية القصوى في سير كل موجود . فمن محتوى هذه النظرية : ان كل موجود — سواء كان جماداً أو نباتاً أو حيواناً — من حقه ان يتسلسل في سبيل الوصول الى النوع الانساني الأكمل .

(١) عدا الانسان ، إذ لا يتبدل نوعه الى الأرقى ، لأنه أرقى الأنواع .
راجع الأصل ١١ - المعاد الجسماني .

ويعتقد فيلسوفنا . ان الموجودات الطبيعية متفاوتة في الكمال والشرف — أى انها موجودات علوية وسفلية — وهي تقبل الوجود على سبيل التدرج ، وكأنها طبيعة شخصية متدرجة في الرقي والكمال . وهذه الوجودات أشبه شيء بحيوان كبير واحد متصلة الابعاض منسجمة في التدرج ، أي انها لا يمكن ان تكون بينها حلقة مفقودة او درجة ضعيفة تتوسط درجتين قويتين أو شديدتين من الوجود . وتجري هذه القاعدة « قاعدة الامكان الأخس » في الأنواع دون الأشخاص .

وتفاضل — عنده — الصور الجمادية بعضها على بعض في آثارها ، فمنها الأدنى ، وهي القرية الى العنصر الأول ، ومنها الأعلى ، وهي القرية الى رتبة النبات . وما بينها ايضا انواع كثيرة تتفاضل هي في نفسها وتتفاوت في آثارها . وهكذا تتدرج الطبيعة من الأدنى الى ان تقبل المادة آثار الصور النباتية ، وهي : الاغتذاء والنمو والاجتذاب ، وطلب الديمومة في الوجود النوعي . ولهذه الموجودات النباتية افراد متفاضلة ايضا من حيث الكم والكيف والشدة والكثرة ، وهي تتدرج فيها . وعلى هذا النحو تتوالد وتتناسل .

وتكاد بهذا التدرج تدخل في افق الحيوان ايضا . وهكذا يزداد ولوجها فيه لحد لو زادت فيه لصارت من نوع الحيوان الذي يسعى الى غذائه .

— ويظل — يكوّن لنفسه الأدوات التي يتناول بها حاجاته الاخرى — سائراً في طريق التكامل — حتى تظهر فيه قوة الشعور بالذلة ، فيتلذذ بادراك مآربه ، كما يتألم لما يضره ، ويستلهم بعد ذلك — معرفة مصالحه فيطلبها ، وتميز ما يضره فيهرب منه . وتحدث فيه قوة الغضب لينهض بها الى دفع ما يؤذيه فيعطى من السلاح حسب قوته هذه . وإذا كانت هذه القوة ضعيفة ناقصة كان هذا السلاح ضعيفاً ايضا ، ويعوض — حينئذ عن ذلك — بسلاح الحرب وسرعة العدو والحيلة :

« وأما اذا لم يعط سلاحاً لضعفه عن استعماله
أو لقلّة شجاعته ، ونقصان قوة غضبه .. فقد اعطى
آلة الهرب والحيل بجودة العدو والخفة وقوة الطيران
كالغزلان والحيتان والطيور ، أو المروعة كالأرانب
والثعالب وأشباهها .

واذا تصفحت أحوال الموجودات من السباع
والوحوش والطيور رأيت هذه الحكمة مستمرة فيها .
وأما الانسان فقد عوض عن هذه الآلات كلها
بأن هدى الى اتخاذها واستعملها كلها .. وسخوت
له هذه كلها .. » .

ان الأنواع الحيوانية التي اهتدت الى الازدواج ، وحفظ النسل وتربيته
والاشفاق عليه هي افضل من كل الموجودات التي لا تهتدي الى شيء منها . وهذه
الأحوال هي التي حين تزايد في الحيوان تجعله قريباً من الانسان . فتقبل
— حينئذ — فضيلة التأديب والتعليم « كالفرس المؤدب ، والكلب المعلم » .
ثم تسير في هذه المداير الى مرتبة الحيوان الذي يحاكي الانسان من تلقاء نفسه ،
ويتشبه به من غير تعليم أو تأديب « كالقرد وما اشبهها » ويبلغ من ذكائه الى
يكتفي في التأديب بأن يحاكي الانسان في افعاله بمجرد ان يراه على شاة ، ويقلده
من دون ان يحوج الانسان الى تعب او رياضة . وهذا غاية افق الحيوان الذي
ان تجاوزها تجاوزاً يسيراً خرج عن كونه حيواناً ، بل اصبح في افق الانسان
الذي يقبل العقل والتمييز والمنطق .

فاذا بلغ الانسان هذه المرتبة من التطور تاق الى العلوم والمعارف وحدثت له
قوى وملكات ومواهب يقتدر بها على الرقي في هذا المضمار .

وأولى هذه المراتب هي ما يحويه الإنسان البدائي الذي لا يتميز عن القردة إلا بمرتبة يسيرة ، ثم تزايد فيه قوة هذا التمييز الى ان يبلغ في الإدراك مبلغ الفرد المتحضر ، فيحدث فيه الذكاء وسرعة قبول الفضائل .
 وحين يصل أي موجود قابل لهذا التطور الى اوائل افق الحيوان ينتهي فيه فعل الطبيعة والأكوان المحسوسة المادية ، ويتبدى فعل النفس والأكوان المجردة ، ومن هنا يشرع في اخذ الفضائل الزائدة على فضائل الحيوان ، واقتناء العقلیات بالارادة والاجتهاد ، حتى يصل الى افق الملاء الأعلى والملائكة العلويين .
 هذه خلاصة النظرية التطورية التي يذهب اليها هذا الفيلسوف العظيم ، وهي تشبه في جوهرها نظرية دارون في بداية تطور الانواع ، وتسلسلها ، وطريقة بقائها .

ونقطة الاختلاف الرئيسية في مذهبيها هو : ان الفيلسوف الآلهي يجد ان تصريف الطبيعة وتكييفها منذ نشوئها الى آخر ديمومتها إنما هو بيد خالق مدبر حكيم ، لذلك لا يحتاج الى تعليل طبيعي جذري لكل مراحل هذا التطور . على انه يجد من فعل الطبيعة هو كل ما يمكن ان يكون وسيلة لاستكمال هذا التطور واستمراره في الحياة .

ان دارون ايضا لم يقصد بنظريته هذه انكار الخالق . بل أنكر ان يكون الانسان خلق انساناً على الشكل الذي عليه الآن . ولا يتعد ذلك عما ذهب اليه فيلسوفنا من امكان ان يتسلسل الجماد الى النبات ، والنبات الى الحيوان ، والحيوان الى الانسان الاكمل .

يقول دارون : ان الانسان صار الى ما هو عليه عن طريق النمو والتحول والارتقاء بمقتضى ناموس الاصطفاء الطبيعي .
 وهذه النظرية لم تبحث ايضا عن كيفية نشوء الحياة واينيتها ، كما لم تبحث

فيلسوفاً عن ذلك في نظريته هذه ، ولكن نظرية دارون انطلقت عن كون الحياة وجدت في البيئة المائية بطريقة ما ، ثم تدرجت على ممر الاجيال الى حياة نباتية حول المستنقعات التي ظهرت فيها . وبعدئذ تدرجت الى حياة حيوانية بدائية فالى حيوانات أكبر فأكبر ريشية ومجنحة ، لحيوانات أعلى ذات فقرات فقروء فيها شبه بالانسان . . فانسان اول لا يعقل ولا يدرك ولا يتكلم ، فالانسان الحاضر بعقله وادراكه وتفكيره ، وهو المرحلة الاخيرة ، ولربما ليست النهاية التي يوصل اليها هذا التطور الحياتي .

ويذهب دارون في تعليله العلمي لكيفية التحول الطبيعي للاشياء حيث يقرر : ان القبيلة المائية حينما غزت الارض اليابسة وجدت نفسها في محيط يختلف عن محيطها ، فكان على افرادها ان يصارعوا الاحوال الطبيعية من اجل بقائهم ، وسمى ذلك بـ « تنازع البقاء والبقاء الأنسب » . وفي ديمومة هذا الأنسب يقرر قانون الوراثة التي تنقل الخصائص من الآباء الى الأبناء . . وعلى اساس تغيير شروط الحياة تكيف الانواع نفسها فتتحول الفصيلة النوعية من فصيلته غير فقرية او غير مريشة الى فصيلة فقرية او مريشة .

ويساهم فيلسوفنا هذا اعطاء بعض التعليل الفلسفي الذي يعطي معنى الحكمة في تسليح كل نوع بما يحفظه من الانقراض .

وقد قرر ان من خصائص الأنواع الحيوانية طلب النسل ، وحفظه والاشفاق عليه ، ثم قرر ان كل نوع يوطى من السلاح حسب حاجته اليه ، وحسب قابليته في استخدام هذا السلاح حفظاً له من الفناء ، وضماناً له في البقاء .

وقرر ايضا : تحول كل نوع الى آخر مبتدأ في الجماد الى ان يصل عن طريق النبات والحيوان الى الانسان البدائي الاول الذي يتطور في مجتمعه على اساس نزوعه الى المعارف وامتياده بالخلق والابتكار .

بينما كانت القوة الغضبية عند الحيوان هي السبب — عند فيلسوفنا — في اعطائه نوعاً من السلاح الذي يحميه — وهذا احد الأمثلة التعليلية على تطوره في مستلزمات حياته — إذ أصبح العقل والادراك — بدل الغريزة — هو الذي يسوقه من أجل بقاءه .

ويقرر ايضا ؟ كما يقرر دارون : ان الانسان انسان بدائي في ظل حياة بدائية ، وهو انسان متحضر في بيئة متميزة بوسائل التقدم ومقتضيات الحياة . ان فيلسوفنا اعطى الخطوط الرئيسية لنظرية التطور ، ولخص جوانباً من الفكرة حيث ذهب الى ان النوع الحيواني — مثلاً — يكون لنفسه الأدوات التي يتناول بها حاجاته ، وضرب على ذلك بعض الأمثلة ، وهي لا تجانب كثيراً من التفاصيل التي توصل اليها دارون ، كطريقة احتياج الحيوان الى الفم ، والعين ، والمخالب واعضاء أخرى تمكنها من الحركة ومصارعة الأحوال الطبيعية ، وما الى ذلك من تفاصيل جزئية في تحول نوع وتكامله .

ويزيد فيلسوفنا وضوحاً في نظريته : ان النوع المتطور الذي لم يكمل تطوره وتحوله الى نوع آخر لا يمكن ان يتوالد على اساس ان يخلف مثله ، بل يتوالد على طريقة الانواع الخسيسة من الديدان .

ولكن نقطة من الاختلاف تكمن في نوع القرد الذي يذهب دارون الى انه من سلسلة اصول الانسان في مراحل التطورية المنحدرة من خليفته الاولى الى ان أصبح انساناً بدائياً متحضراً .

بينما يذهب فيلسوفنا الى امكان تطور القرد — بطريقة الحركة الجوهرية — الى ان يصبح نوعاً انسانياً ، دون الالتزام بالاقصص على تطور النوع الانساني وتسلسله عنه . وإن كان القرد — حسب ما يراه من التفاوت والشرف بين الموجودات — هو نهاية الافق الحيواني الذي يأتي بعده النوع الانساني البدائي المشابه له .

وينتهي فيلسوفنا في نظريته التطورية هذه الى الصعود بالانسان الى الملا
الأعلى والتجرد . وهذا ما لا ينتهي اليه دارون .
ولا يتم ذلك إلا بطريقة الحركة الجوهرية في الاشياء كلها .

الحركة الجوهرية والديالكتيك

ان لنتائج هذه النظرية ربطا آخر بـ (الديالكتيكية) التي تذهب
الى ان كل شيء يحتوي في داخله على متناقضين ، هو سبب دفعه وحركته
وتطوره فهو معدوم ، كما هو موجود في وقت واحد .

وعلى ضوء هذه النظرية فان الموجود الواحد يحمل نواة نقيضه ويحتوي
على عدمه ، ولكن الحقيقة ان الموجود يحمل نواة تطور وجوده الى الأكمل .

ففي المحتوى الداخلي للشيء جانبان : جانب القوة ، وجانب الفعل هما معنى
سيره الطبيعي وحركته (١) نحو التكامل . فالكائن الحي الذي يتطور بحركة
تدرجية ، إذ هو بويضة ، فنطفة ، جنين ، فطفل ، فمراهق ، فرجل سوي .
إذ ان هذا الكائن في مرحلة محدودة من حركته هو نطفة بالفعل ، ولكنه مع
ذلك شيء آخر مقابل للنطفة وارق منها فهو جنين بالقوة . ومعنى هذا ان الحركة
في هذا قد ازدوجت فيها الفعلية والقوة معا . . . فالتطور يتألف دائما من شيء
بالفعل و شيء بالقوة .

فالانسان كان قبل وجوده موجوداً في مادة النطفة على نحو القوة
والاستعداد ، وكانت تلك المادة حاملة لقوة وجوده حينذاك . وهذا هو معنى :

(١) الحركة : خروج الشيء من القوة الى الفعل .

« ان كل حادث زماني مسبوق بعدم زماني يحتوي على قوة الشيء ويحمل قابليته » .
وهذا ايضا معنى : خروج الشيء من القوة الى الفعل تدريجاً ، أو تشابك
القوة والفعل . .

وهذه الحقيقة هي التي تشبه فيها المادية « الديالكتيكية » بالتناقض الموجود
في المحتوى الداخلي للاشياء كما يقولون .

وفيلسوفنا برهن على ان مبدأ الحركة في الطبيعة من الضروريات الفلسفية .
والفرق بين هذه الحركة الجوهرية والمادية الديالكتيكية هو : ان
الديالكتيكية تقوم على اساس التناقض والصراع بين المتناقضات ، وهذا التناقض
هو القوة الداخلية للحركة والتطور . ولكنها على العكس من ذلك في المفهوم
الآخر ، إذ هو سير من درجة الى درجة مقابلة دون تناقض ، بل بحركة طبيعية
جوهرية عبر عنها الفيلسوف الآلهي بانعدام صورة جوهرية وخلعها ، ووجود
صورة جوهرية أخرى مكانها .

مرتضى الحكمي

كلية الفقه

* تسلمت ادارة الجمعية المنحة السنوية المخصصة لها من وزارة التربية والتعليم لعام ١٩٦٢ والبالغة الف دينار .

* وكان نبأ وفاة الوجيه الجليل السيد كاظم الحكيم أخ سماحة حجة الاسلام السيد محمد سعيد الحكيم رئيس الهيئة المشرفة للجمعية اعمق الأثر في نفوس اعضاء الجمعية ومنتسبيها لما كان يتمتع به الفقيه من خلق رصين وايمان صادق ، وقد جرى له تشييع حافل مما يليق بمقامه ومقام أسرته الجليلة ، كما اقيمت على روحه الطاهرة الفاتحة بجامع عمران فكانت غاصة بمختلف طبقات البلد وافراده . . . تعازينا الى كافة أسرته الكريمة لاسيا شقيقه سماحة السيد محمد سعيد الحكيم وانجاله وانجال الفقيد الكرام .

* تلقت الجمعية بواسطة الوجيه الحاج عبدالله المسقطي مبلغاً قدره تسعون ديناراً كان معظمه من تبرعات المحسن الوجيه محمد علي نظر علي .

* كما تلقت من المحسن الوجيه مهدي مشتاق مبلغاً قدره ثمانون ديناراً ، ومن الوجيه المحسن جواد الشاكري كبير مؤسسي شركة دجلة للأحذية ثلاثين ديناراً فشكراً لهؤلاء جميعاً على حسن مشاعرهم .

* زار الجمعية خلال هذا الشهر عدد كبير من حجاج بيت الله الحرام الذين أموا مدينة النجف استعداداً للسفر لأداء فريضة الحج عن الطريق البري الذي يربط النجف الأشرف بالمدينة المنورة . . . وقد دعا لهم سماحة الشيخ المظفر رئيس الجمعية بالتوفيق وسلامة العودة كما بارك لهم ايمانهم ومشاعرهم الاسلامية الصادقة . . . هذا ونذكر بالمناسبة ان موسم الحج البري هذا العام كان من افضل المواسم واروعها .

الكلية

* استشعر الكثير من خريجي كلية الفقه بحاجتهم الى اسرة تربطهم وزملاءهم الآخرين من طلاب وخريجين وتشدهم الى الكلية وفكرتها .. فتألفت من بينهم لجنة تحضيرية لوضع نظام «رابطة الخريجين» .. وبعد ان وضع النظام ونوقش من قبل اكثر الخريجين رفع الى عمادة الكلية لطلب اجازتها في تأليف هذه الرابطة ضمن اطار الكلية وفكرتها وسوف ينشر النظام في المجلة بعد اقراره من قبل العمادة .

* تلقى طلاب الصف المنتهي في كلية الفقه طلباً من سماحة العميد استاذ الفلسفة الاسلامية والدكتور عبد الرزاق محي الدين استاذ الأدب العربي والدكتور فاضل حسين استاذ التاريخ الحديث بوضع بحوث ورسائل عن مواضيع فلسفية وادبية وتاريخية .. وسيكون لهذه البحوث والرسائل اثر في تقدير مستواهم الدراسي لهذا العام . وقد استجاب الطلاب جميعاً لهذا الطلب وانجز اكثرهم بحوثهم ورسائلهم وسيقدمونها قبل نهاية العام الدراسي .

* كانت المحاضرات التي القاها خلال الشهر الماضي طلاب الكلية في ندوتهم الاسبوعية حافلة بمختلف المواضيع الأدبية والعلمية والمناقشات والنقد النزيه البناء .. وقد بشرت بمجموعها عن مستقبل مشرق لهذه الاقلام الفتية وقد نشرت المجلة قسماً منها وستنشر الباقي في اعداد مقبلة .

المتوسطة والابتدائية

ما تزال الدراسة مستمرة على افضل صورها في المدرستين المذكورتين وقد

بدأ الطلاب يتهيئون استعداداً للامتحانات العامة .

المكتبة

ما تزال الكتب والمجلات والصحف ترد على المكتبة باستمرار وقد بلغ عدد ما وصل اليها خلال الشهر الماضي اكثر من ثلاثين مطبوعاً بين كتاب ومجلة .
 * ومن جملة ما تلقته المكتبة كتاب « القصة العراقية قديماً وحديثاً » لمؤلفه الاستاذ الكبير جعفر الحلي ، والاستاذ الحلي غني عن التعريف ، فلقد خلد في سجل الأدب العراقي صفحة مشرقة لها قيمتها الفنية والأدبية الكبيرة ، وستقول المجلة كلمتها عن الكتاب في عدد مقبل .

* كما تلقت المكتبة كتاب « اصول الدين الاسلامي » لمؤلفه الحجة السيد محمد جمال الهاشمي ، وهو من الكتب العقيدية الجليلة التي عاجلت هذا الموضوع بعمق ودراية ، فشكراً للسيد الهاشمي على هديته القيمة ثم شكراً على جهوده الاسلامية الصادقة ، ولعلنا سنقول كلمتنا في الكتاب في عدد قادم .

* وتلقت ابضاً العدد الأول من السنة التاسعة من مجلة « النهج » اللبنانية لصاحبها الاستاذ الكبير السيد صدر الدين شرف الدين ، وكان العدد طافحاً بالبحوث والمقالات العلمية والأدبية الممتعة ، وهذا ليس بكثير على جهود صاحبها الاستاذ شرف الدين الذي عرفناه وعرفه الجميع صحفياً جريئاً صادقاً وباحثاً موضوعياً واعياً وعقائدياً يفيض ايماناً باسلاميته ومبادئه .

نبارك للسيد شرف الدين جهوده المتظافرة في شتى الميادين ، ونهنئه بدخول مجلته سنهها التاسعة .

المجلة

تبرع للمجلة الوحيد السيد ضياء السيد عطيه السيد سلمان بخمسة دنانير تشجيعاً منه ومؤازرة للمجلة وفكرتها فشكراً له على هذه المشاعر الفياضة .

فاجمة مؤلة

فجمت - الجمعة - بوفاة عضو من اعضائها العاملين والمجاهدين في سبيل فكرتها فضيلة المغفور له الشيخ مسلم الجابري محاسب الجمعية .
فقد استأثرت به رحمة الله يوم السبت ٢٥ ذي القعدة على أثر خروجه من مستشفى الشعب بعد ان يؤس كبار الأطباء من التماس الشفاء له .
وكان يوم وفاته يوماً مشهوداً في النجف حيث عمت اللوعة والأسف جميع عارفيه وبكوه بدموع حراء .

وقد شيع جثمانه من الجامع الهندي الى مقره الأخير بتشيع حافل اشتركت فيه النجف بمختلف طبقاتها وكشف عن مدى ماله من مكانة في نفوس الناس ونعته جمعية منتدى النشر بنعي مؤثر واقامت على روحه الطاهرة الفاتحة في جامع الشيخ الأنصاري لمدة ثلاثة ايام ثم اقيمت فاتحة اخرى من قبل اخوانه خطباء المنبر الحسيني وثالثة من قبل طلاب كلية الفقه زملائه في الدراسة كما اقيمت له بعض الفوائح من قبل اصدقائه خارج النجف .

وقد تلقت الجمعية عشرات البرقيات كما أمت الفاتحة كثير من الوفود . والشيخ الجابري من أكابر خطباء المنبر الحسيني الذين خدموه بحمد واخلاص ومن افاضل طلاب العلم وقد واكب المؤسسة من بداية حياتها طالباً ومدرساً في بعض مدارسها وعضواً في جملة من لجانها ثم عضواً في جمعيتها وكان من طليعة الخريجين في كلية الفقه وقد ضرب أعلى الأمثال في ايمانه وجدده ونبله وكرم نفسه وفائه في سبيل افكاره الاسلامية وأظن ان القراء على ذكر من تبرعه بمكتبته العاصرة لمكتبة كلية الفقه قبيل وفاته تغمده الله برحمته وألهم آله وذويه الصبر والسلوان وبخاصة انجاله الكرام وعلى رأسهم الشاب المؤمن محمد علي الجابري .

خطة المجلة

من حقك - يا أخي القاريء - ان تسأل - وانت تريد ان ترافق هذه المجلة - عن خطتها التي تسير عليها لتكون على هدى في مراقبتها ولتأخذ بيدها ان وجدت فيها ما يتجاوب مع نفسك وأهدافك في الحياة وتحاسبها على التخلف والتقصير .
وحين انيط أمر تحرير هذه المجلة بهيئتها الفاتنة وجهت الى نفسها هذا السؤال وما كان الجواب عليها عسيراً وهي ترى في المجلة تعبيراً عن عقيدة ورسالة وثقافة (كلية الفقه) كما أودعتها في نفوس طلابها وتمثلها الطلاب ثقافة وسلوكاً وأهدافاً في الحياة .

فالمجلة اذن - بحكم اطار الكلية - اسلامية عامة ، فهي تعنى بما تهدف اليه الكلية من شرح مفاهيم الاسلام وتجليتها ومحاولة تركيزها في النفوس بالطرق المنهجية السليمة وقد اتخذت نفس الوسائل التي اتخذتها الكلية لذلك وهي

١ - التشجيع على سير الطالب في خط الاجتهاد بعد تهية وسائله العلمية من تفسير وحديث وفقه واصول ومنطق ومحاولة تمكينها من نفسه .

٢ - محاولة بناء العقيدة وتثبيتها على اسس فلسفية صحيحة

٣ - تهية جميع وسائل المعرفة التي يحتاج اليها العالم الديني في أداء رسالته الاصلاحية سواء اتصلت اتصالاً مباشراً بعقيدته أم غير مباشر كعلوم اللغة والنفس والاجتماع والتربية والتاريخ والأدب والفلسفة الحديثة ونظائرها .

ومادام الهدف من اصدار هذه المجلة هو ابراز طاقات طلاب كلية الفقه والتعرف على مدى ما تمثلوه منها في مختلف مجالات المعرفة فان ما ينشر فيها سوف يقتصر عليهم طلاباً ومتخرجين ولا يتجاوزهم الى غيرهم الا في حدود ما يخطونه من أبواب شريعة ان تمثل الكلية أهدافاً ووسائل في جملة ما يكتبون .

ونظن اننا - بعد هذا - في غنى عن التأكيد على ان المجلة لاتنشر كل ما يتصل بالسياسة والامور الحزبية مادامنا نعتقد ان الكلية لاتؤمن في المرحلة الدراسية بغير الانصراف والتفرغ لعلوم ورسالة الكلية كما اننا في غنى عن التأكيد على ان المجلة سوف لاتنحدر الى النقد الشخصي والاستهانة بآراء الآخرين لمخافاته لخلق الاسلامي .

والذي نرجوه ونعاهد عليه القاريء الكريم هو السير وفق هذه الخطة جهوداً مانستطيع ومن الله عز وجل نستمد العون انه ولي التوفيق .

هيئة التحرير